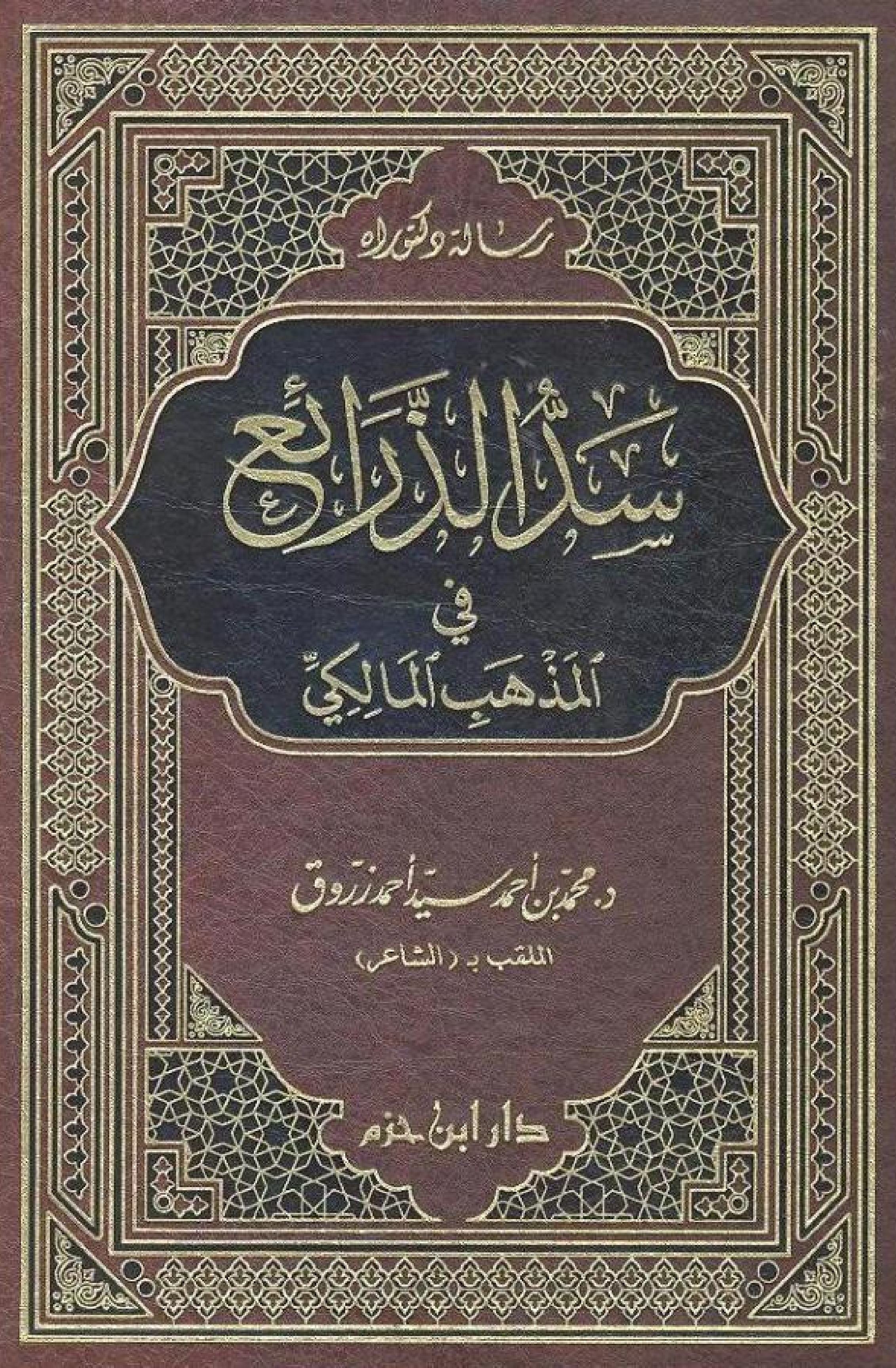

رسالة دكتوراه
سد الذرائع
في
المذهب المالكي
د. محمد بن أحمد سيد أحمد زروق
الملقب بـ (الشاعر)
دار ابن حزم



رسالة دكتوراه

سَدُّ الذَّرَائِعِ
في
المَذْهَبِ المَالِكِيِّ

د. محمّد بن أحمد سـيّد أحمد زرّوق
الملقب بـ (الشاعر)

دار ابن حزم



الطبعة الأولى
١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م



ISBN 978-614-416-287-3

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم

بيروت - لبنان - ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

البريد الألكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com



المقدمة

إن الفقه المالكي يقوم على ظاهرة التيسير، التي رفع المالكية لواءها، حينما رفعوا لواء المصالح المرسلة، حتى عدت من خصائص مذهبهم. كما رفعوا لواء الاستحسان، وغير ذلك من قواعد مرنة، فاح منها نسيم التيسير في رياض فقههم الرميثة.

وإلى جانب هذه الشبكة من التيسير، تبرز آلية أخرى للتشدد، هي سد الذرائع التي هي بمثابة عدل يحفظ التوازن، ويرسي أرضية الفقه أن يميد بها التيسير.

وحقيقة هذه القاعدة هي منع جائز في أصله إذا كان يؤدي إلى محرم. فهي إذن تدخل ضمن النظر في مآلات الأفعال، على أساس الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وهذه القاعدة التي ادُّعي أن المالكية انفردوا بها، رغم أن كل المذاهب عملوا بها، وتعاطوها، يسمونها بغير اسمها، هذه القاعدة خطيرة وصعبة، فإن اطراحها هو نبذ للمصالح التي أسست عليها الأحكام، وفتح للباب على مصراعيه أمام من يروم التعسف والظلم مدرعاً بظواهر النصوص، مبرماً صفقات محرمة قد أسجف عليها صورةً ظاهرها الحلية.

كما أن تطبيقات سد الذرائع أيضاً تطرح إشكالات صعبة:

- فهي تمديد لدائرة المحرم، إذا نظرنا إلى أصل الحكم، وتتسع تلك الدائرة بكثرة التفريعات.

ـ وهي في الظاهر نظرة مادية للمصلحة، حيث إننا ننظر إلى النتائج فقط مع قطع النظر عن مقصد الشخص ونيته.

ـ وقد يؤدي تطبيقها المفرط أحياناً إلى إلغاء العمل بالنصوص.

وأهم حقل لتطبيق هذه القاعدة بيوعُ الآجال، وإن كان لم يسلَم منها باب ـ تقريباً ـ من أبواب الفقه.

فالتساؤل المطروح هو: هل كان المالكية يطبقون قاعدة سد الذرائع ذلك التطبيق الصارم الذي يتناسى الأجواء الخاصة بالحدث، والملابساتِ المعقدة التي تكتنفه؟

نعم؛ لقد كانت تحدث أغلاط وأخطاء ناتجة عن الغلو في تطبيق هذه القاعدة، ولكن المالكية في الغالب كانوا يفتحون في هذه القاعدة نوافذ يدخل منها نسيم التيسير الذي يجعل القاعدة منسجمة مع منظومة التيسير والمرونة في المذهب المالكي.

لقد وجدت صعوباتٍ بالغةً، وأنا أكابد هذا الموضوع: (**سد الذرائع في المذهب المالكي، دراسة في المفهوم والمنهج**)، فرغم وجود مراجع عامة في قاعدة سد الذرائع أهمها في نظري كتاب سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لمحمد هشام البرهاني، إلا أنه لا توجد مراجع خاصة تتحدث عن سد الذرائع في المذهب المالكي بخصوصه ـ حسب اطلاعي ـ فكان لا بد من الرجوع إلى أمهات كتب المذهب المالكي لاستخراج نماذجَ تعين على هذه الدراسة، التي ركزتُ فيها كثيراً على الأمثلة التطبيقية، لأنها في نظري أحسنُ من مجرد الدراسة النظرية.

ثمة صعوبة أخرى تتمثل في الحيز الضيق الذي تحتله هذه القاعدة في كتب الذين تبنوها. أما الذين أنكروها من أهل المذاهب فلا تكاد توجد في كتبهم أصلاً!!

وقد حاولت في هذه الدراسة أن أورد نماذج متنوعة من فقه المدارس المالكية المشهورة، العراقية والمصرية والمغربية. . .وإن كنت ركزت على

المدرسة المغربية أكثر واعتمدت في ذلك على دواوين هامة، مثل كتاب البيان والتحصيل لابن رشد، الذي يكثر من التنصيص على قاعدة سد الذرائع كلما ألمَّ بفرعية مبنية على هذه القاعدة. وكذلك كتاب النوادر والزيادات، والاستذكار، وكتب القاضي عبدالوهاب: الإشراف والمعونة، هذا مع الاطلاع على آراء علماء المالكية من خلال كتب التفسير والحديث، كتفسير ابن عطية والقرطبي وابن العربي وشروح مسلم للقرطبي، والقاضي عياض إلى غير ذلك من المصادر والمراجع.

هذا؛ ولا بد أن أشير إلى أني اعتمدت في النقول كثيراً على كتب ابن رشد الجد، لمكانته السامقة في المذهب، وكذلك على كتاب ابن أبي زيد القيرواني (**النوادر والزيادات**) لاعتماده على أمهات دواوين الفقه المالكي، ككتاب الموازية، لابن المواز، وكتاب المستخرج من الأسمعة للعتبي، والواضحة لابن حبيب، والمجموعة المنسوبة إلى ابن عبدوس، وتأليف محمد بن سحنون[1]. ومن شراح خليل ركزت على التاج والأكليل، ومواهب الجليل، لاهتمامهما بأقوال المالكية الكبار، ونقولهما النفيسة من أمهات الكتب المالكية، فهذا التوسع في إيراد الأقوال وتعليلها، هو الذي يخدم ما أسعى إليه من اكتشاف خلفيات هذه القاعدة؛ (سد الذرائع)، ذلك أن تكثير المراجع في حد ذاته ليس هدفاً ينبغي أن يسعى إليه الباحث، وإنما الثمرة المقصودة من هذا التنويع هي الاطلاع على أفكار وآراء مختلفة ومتنوعة؛ فالشروح التي لا تنفذ إلى ما وراء السطور، ولا تنقل الأقوال المختلفة، وإنما تأتي بخلاصة جاهزة، وفتح ـ موجز ـ لما أشكل من المتن، فإنما ألجأ إليها في الحالة التي أحتاج فيها إلى مثل تلك الخدمات. أما فيما يتعلق بالدراسة النظرية فقد حاولت أن أطلع على أكبر عدد ممكن من آراء الأصوليين في هذه القاعدة، مركزاً على ما حرره الأئمة الشاطبي والقرافي وابن تيمية وابن القيم لما عرف عن هؤلاء من طول النفس في التحليل ولاختصاصهم بهذه القاعدة، فالأولان مالكيان والأخيران حنبليان.

---

(١) انظر: النوادر والزيادات، ١/١٠.

وفيما يتعلق بأهمية الموضوع، فيمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١ ـ التعرف على قاعدة هامة ـ أو أصل هام ـ قد قرر الشاطبي أنه أخذ من استقراء نصوص الشريعة استقراءً يفيد القطع.

٢ ـ معرفة تطبيقات هذا الأصل الذي لا يتنافى ـ في جوهره ـ مع روح التيسير، وإنما هو بمثابة معقبات تحفظ هذه الروح التيسيرية.

٣ ـ استثمار هذا الأصل في مواجهة فقه التحايل، أو فقه الحيل الذي اشتهرت به مدرسة الرأي.

٤ ـ الإسهام في وضع أساس لفقه حركي، حيوي، لا ينبت عن الماضي ويتماشى مع روح العصر، ومتطلباته.

٥ ـ الاطلاع على جوانب من مقاصد الشريعة، ومعرفةُ الترجيح، بين المصالح والمفاسد، والنفاذُ إلى روح النص، دون الإجهاز على هيكله.

وقد وضعت لهذا البحث خطة، تشمل على تمهيد وبابين:

الباب الأول: مفهوم سد الذرائع، وفيه فصلان:

الفصل الأول: تعريف سد الذرائع لغة واصطلاحاً، ويتكون من سبعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف سد الذرائع لغة.

المبحث الثاني: تعريف الذرائع ـ اصطلاحاً ـ بالمفهوم العام.

المبحث الثالث: تعريف الذرائع ـ اصطلاحاً ـ بمفهومها الخاص (عند المالكية).

المبحث الرابع: أركان الذريعة.

المبحث الخامس: تقسيمات الذرائع.

المبحث السادس: الذرائع والحيلة والمقدمة.

المبحث السابع: إطلاق الدليل والأصل والقاعدة على سد الذرائع.

الفصل الثاني: حجيته ومكانته في المذاهب الفقهية، ويتكون من أربعة مباحث:

المبحث الأول: سد الذرائع في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: سد الذرائع في السنة.

المبحث الثالث: سد الذرائع في فقه السلف من الصحابة والتابعين.

المبحث الرابع: سد الذرائع في المذاهب الأربعة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سد الذرائع عند الشافعية.

المطلب الثاني: سد الذرائع عند الأحناف.

المطلب الثالث: سد الذرائع عند الحنابلة.

المطلب الرابع: سد الذرائع في المذهب المالكي.

الباب الثاني: منهج المالكية في سد الذرائع، وفيه فصلان:

الفصل الأول: الضوابط التي تتحكم في منهج سد الذرائع عند المالكية، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: سد الذرائع بين كثرة القصد إلى المحرم، وخطورة الموضوع.

المبحث الثاني: النظر في القرائن لإثبات التهمة أو نفيها.

المبحث الثالث: الغلو في تطبيق سد الذرائع عند المالكية.

الفصل الثاني: الأسس التي يقوم عليها سد الذرائع عند المالكية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المقاصد والغايات، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: حماية التشريع.

المطلب الثاني: حماية النفس.

المطلب الثالث: حماية العقل.

المطلب الرابع: حماية النسب.

المطلب الخامس: حماية العرض.

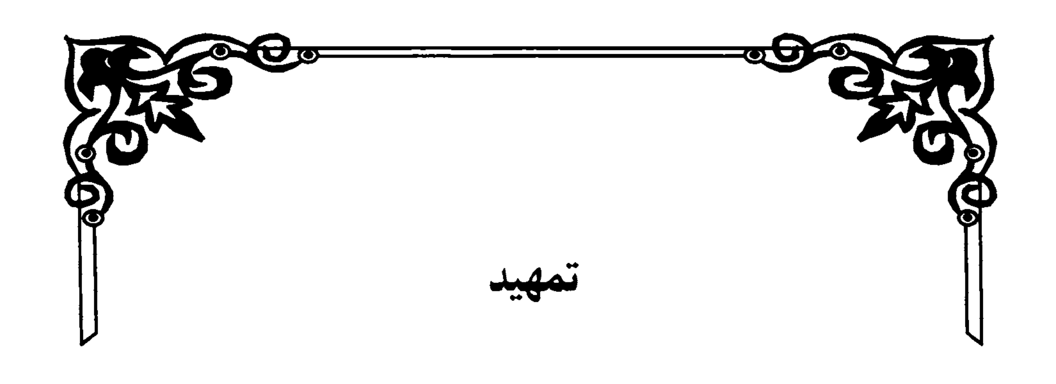
المطلب السادس: حماية المال.

المطلب السابع: حماية وحدة الجماعة.

المبحث الثاني: إشكالية الثابت والمتغير في الأسس التي بني عليها سد الذرائع عند المالكية.

ثم **الخاتمة**، وفيها خلاصة للنتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.





تمهيد

لقد جاءت الشريعة الإسلامية رحمة للعالمين، ترفع الحرج وتضع الإصر والأغلال، وتكمل مكارم الخصال ومحاسن الخلال.

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(١).

وقال جل من قائل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٢).

وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾(٤).

ولقد عنيت هذه الشريعة الكاملة، المهيمنة على الشرائع بإرساء مقصدين أساسيين، ترجع إليهما جميع المقاصد، والثاني منها فرع عن الأول:

المقصد الأول: وهو مقصد الخالق من الخلق، والمشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾(٥) ونحوها من الآيات.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٤) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٥) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

وقد يتراءى بادئ الرأي أن هذا المقصد ليس له علاقة كبيرة بمصالح البشر العاجلة، وهذا خطأ جسيم «وإذا قصد الخالق من خلقه أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، فإن القصد لا يستلزم عودة ثمرة المقصود إلى القاصد ولذلك عندما نقول: قصد الشارع فيجب أن لا يتطرق إلى الأذهان أن ثمرة معرفة الله وعبادته دون غيره ستعود إليه سبحانه وتعالى علواً كبيراً.

بل إن جميع ثمرات التكليف العاجلة والآجلة تعود إلى المكلف، وهذا أمر واضح لا ريب فيه، لأن الله غني عن العاملين...»[(١)]. إننا إذا نظرنا إلى الأركان الخمسة التي تقوم عليها العبادة ويقوم عليها الإسلام، وجدناها تحقق مصالح هامة في حياة الناس:

١ ـ شهادة أن لا إله إلا الله:

لقد حررت هذه الكلمة العظيمة البشرية من عبادة الطبيعة وسيَّرتها في دروب الكون وآفاقه بآلية التسخير، ليكتشفوا ما يحقق لهم الرفاهية والتقدم، كما أسست للمساواة باعتبار أن البشر سواسية لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله.

كما أنها قضت على عنصر الخرافة، وابتزاز الأموال بواسطة ادعاء الغيب، وصرفت الناس إلى الكسب والنشاط.

٢ ـ الصلاة:

وإذا نظرنا إلى الصلاة وجدناها ترسخ مفهوم المساواة وتكمل التكافل الاجتماعي بواسطة تلاقي الناس في مكان يتفقد بعضهم أحوال بعض، كما أنها صورة لترسيخ مفهوم الإمامة الكبرى، وما تستلزمه من طاعة: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به...**».

وهي في نفس الوقت وازع عن الفحشاء والمنكر وهما توأما سوء

---

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص٨٣، يوسف حامد العلم، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، ط: ٢.

يؤديان إلى هدم الاقتصاد وسقوط الدول والحضارات...

٣ ـ الزكاة:

وأما الزكاة فهي آلية لتفتيت الثروة في المجتمع لكي لا يكون دولة بين الأغنياء.

كما أنها علاج هام للصراع بين الطبقات، ورذاذ رحمة يطفئ الحقد فلا يشعر الفقير بالمذلة حينما يعرف أن هذا حق فرضه الله، فيسكت غضبه بسكوت حدة الجوع وألم الفاقة والمسكنة.

٤ ـ الصوم:

هو معايشة ذاتية لأحاسيس الفقراء مع ما فيه من التدرب على الصبر إلى جانب فوائده الصحية.

٥ ـ الحج:

وهو موسم تعارف وتواصل بين الأعراق المختلفة كما أنه مظهر للمساواة والوحدة على مستوى المظهر ومستوى المخبر.

المقصد الثاني: وهو المقصد من التشريع:

إن قيام الشريعة الإسلامية على جلب المصالح ودرء المفاسد تنطق بها كل جزئيات التشريع.

وهذا ما أبانه العز بن عبدالسلام بقوله: «الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسدة، أو تجلب مصلحة، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ «فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شراً يزجرك عنه أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثًّا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثًّا على إتيان المصالح»[1].

---

(١) قواعد الأحكام، ٩/١.

فمقاصد الشريعة إذن هي البوصلة التي يهتدي بها المجتهد في غياب النصوص فيولي وجهه شطر الصواب.

ورغم هذه الأهمية البالغة فإن اشتراط فهم هذه المقاصد في الاجتهاد (قد اشترطه قليل من الأصوليين الأولين وثلة من الآخرين)[١].

ومن العلماء الذين أعطوا للمقاصد مكانتها في مسطرة الاجتهاد الإمام الشافعي، حيث جعل من درجات الاجتهاد النظر في كليات الشرع ومصالحه العامة[٢].

أما تقي الدين السبكي فقد عد من شروط المجتهد الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة[٣].

ويذهب الشاطبي بالمقاصد إلى أبعد من ذلك، حيث يجعلها شرطاً أساسياً للاجتهاد، وأماناً من الانحراف في الفتيا والحكم. يقول: «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل وصف السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[٤].

وقد جعل الشاطبي زلة الحاكم أكثر ما تكون في حال الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع[٥].

هذا؛ ومهما يكن من أمر، فإن الذين لم يصرحوا باشتراط فهم المقاصد في عملية الاجتهاد، فهم من الناحية العملية يمارسون هذا المنحى في أوسع باب من أبواب الأصول، وهو القياس الذي يقوم على التعليل والحكم.

---

(١) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د/يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط: ١، ١٤٢١هـ.

(٢) البرهان لإمام الحرمين، ٨٧٤/٢.

(٣) حاشية البناني على المحلي لجمع الجوامع، ٣٨٣/٢، دار الفكر، ١٩٨٢.

(٤) الموافقات للشاطبي، ٤٣/٥.

(٥) الموافقات، ١٣٥/٥.

لقد كان العلماء المتقدمون يعبرون عن كلمة مقاصد الشريعة بتعبيرات مختلفة واصطلاحات متنوعة من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد ومعناها ومسماها[١].

فمن هذه المصطلحات الحكمة التي يجعلها الأصوليون ـ أحياناً ـ أعم من العلة، وهم وإن اختلفوا في التعليل بها إلا أنهم لا يختلفون في التعليل بالوصف الظاهر الذي يجسد هذه الحكمة.

قال الطوفي: «الحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع»[٢].

وبتتبع إطلاق الحكمة نجدها تطلق على أمرين:

١ ـ المعنى المقصود من شرع الحكم وذلك هو المناسبة التي جعل الشارع في ترتب الحكم عليها الأهداف الكبرى كحفظ الدين والنفس.

٢ ـ المعنى المناسب لتشريع الحكم كاختلاط الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا وإقامة الحد، فإنه أمر مناسب لشرعية الحد[٣].

وقد يطلقون أحياناً لفظ المعنى للدلالة على الأسرار الكامنة في الشريعة من مصالح ومفاسد، فيقولون: شرع هذا الحكم لهذا المعنى، أي: لهذا المقصد وهذه الغاية[٤].

ومن هذه الإطلاقات العلة ومن تعريفات الغزالي لها: أنها الوصف المؤثر في الحكم[٥].

ومعنى هذا التأثير اشتمالها على مصلحة أو مفسدة.

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ٤٨/١.
(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي، ٣٨٦/٣.
(٣) نظرية المقاصد، ٢٧ ـ ٢٨.
(٤) البحر المحيط، ١١٩/٥.
(٥) الغزالي، شفاء الغليل، ٢٨٦/١.

ومن هذه الاطلاقات ما يسمى بالمناسبة أو الإخالة وهي الوصف الذي يترتب في بناء الحكم عليه ما يقصده الشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

ومن هذه الإطلاقات: المصلحة، قال الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة...»[١].

والمقصود هنا أن أبين أن المقاصد، وإن غابت بهذا الاصطلاح في كثير من كتب الأصوليين، فإنها لم تغب معنى؛ من خلال المصطلحات التي ذكرت، وهي مصطلحات حاضرة حضوراً كبيراً في أهم باب من أبواب الأصول، وهو القياس الذي يعتبر أساساً في عملية الاجتهاد.

وهكذا تتضح أهمية المقاصد وضرورتها.

غير أن النظرة المقصدية تحتاج إلى رهافة الحس، وبعد الغور.

إن الدوران المفرط مع المقاصد يفضي إلى اطراح النصوص، والجمود عنها هو قتل لروح التشريع ووأد له، ومن بين هذا وذاك تخرج النظرة المقاصدية الوسطية خالصة، سائغة للمتوسمين، مستقية مصداقيتها من الكتاب والسنة وهدي الخلفاء وعمل الأمة على مر العصور غير أنه إذا أردنا الحفاظ على خَطّي هذه المصالح متصلاً بوشيجها، فينبغي أن يبقى تحت لواء نصوص الوحي.

يقول يوسف محمد أحمد البدوي: «ولكن لا بد من التنبيه إلى أن هذا العلم[٢] قد أصبح عند بعض الناس ليس في حالة مد فحسب، بل في حالة طوفان وفيضان ربما أودى بالشريعة وبمقاصدها... وقادهم إلى التطاول على النصوص الإلهية والأحاديث النبوية، والبعض الآخر ينادي ببناء علم جديد مستقل عن علم الأصول هو علم مقاصد الشريعة[٣].

---

(١) المستصفى للغزالي، ٤٨١/٢.

(٢) التعبير بالعلم لا يناسب ما يراه الدكتور من ضرورة بقاء المقاصد مرتبطاً بعلم الاصول، إلا أن يقصد هنا بالعلم جزءه.

(٣) مقاصد الشريعة، ٦٢.

وصدق الدكتور، قال الشاعر:

لقد ذهب الأصل الذي أنا فرعه فكيف بقاء الفرع إذ ذهب الأصل

فينبغي ألا يركب ثبج المقاصد إلا من تسلح بالعلم، وعرف روح التشريع، وهذب نفسه حتى كان هواها تبعاً للشرع، فما أيسر أن يتلبس الهوى بلبوس المصلحة، ويتزين بزينة المقاصد ومعرفة روح العصر فيخوض صاحبه غمار الاجتهاد ولججه، ظاناً أن العلماء وقفوا على ساحل تلك اللجج.

وما أعمق كلام ابن تيمية في هذا المجال، حيث يقول: «وللشريعة أسرار في سد الفساد وحسم مادة الشر، لعلم الشارع بما جبلت عليه النفوس، وبما يخفى على النفوس، من خفي هواها الذي لا يزال يسري فيها حتى يقودها للهلكة.

فمن تحذلق على الشارع، واعتقد في بعض المحرمات أنه إنما حرم لعلة كذا، وتلك العلة مقصودة فيه، فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلوم لنفسه، جهول بأمر ربه، وهو إن نجا من الكفر، لم ينج غالباً من بدعة أو فسق أو قلة فقه في الدين، وعدم بصيرة»[١].

ثم إنه لما كانت الغاية من التشريع هي جلب المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإن الحرص على هذه الغاية والتشبث بها، إنما يتم بالنظر إلى الوسائل ومراقبتها، إذ هي لا تنفصل عن الغايات.

فالمفاسد لا بد من درئها بتخفيف منابعها وتجميد وسائلها كما أن المصالح لا بد من جلبها وفتح وسائلها.

والقسم الأول من هذه الثنائية هو سد الذرائع فهو مقصد هام من مقاصد الشريعة الإسلامية، يقول ابن القيم: «وباب سد الذرائع أحد أرباع

---

(١) بيان الدليل على بطلان التحليل، ص٣٥٣ شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د.أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي.

التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان؛ أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان؛ أحدهما: ما يكون النهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين[(١)].

وقال ابن القيم: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها. . .فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها، ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له.

ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به. . .»[(٢)].

فسد الذرائع يسير جنباً إلى جنب في تناغم واضح مع منظومة المقاصد من استحسان ومصالح مرسلة، وغيرها فالاستحسان في حقيقته إنما هو عدول بالشيء عن نظائره لملاحظة مصلحة معينة، وسد الذرائع أيضاً إنما هو عدول عن حكم إلى حكم آخر لملاحظة المصلحة والمآل، والمصلحة المرسلة هي نظر في حادثة غير منصوصة، وإعطائها حكماً يتناسب مع المصلحة العامة، وكذلك سد الذرائع، ورغم ما للمصالح المرسلة من أهمية في التشريع فإن الذي تقرر عند الأصوليين أنهما محل خلاف، يقول مصطفى سعيد الخن: «تكاد كلمة الأصوليين تلتقي على أن القول بالاستصلاح ـ المصالح المرسلة ـ أمر مختلف فيه. وأن الراجح من الأدلة أنه لا يصلح الاستدلال به، إذ لا دليل على اعتباره، وأنه لم يذهب إلى القول به إلا الإمام مالك رحمه الله، ولكنك إذا رجعت تتبع فقه الأئمة الثلاثة واجتهاداتهم في مراجعها الأصلية رأيت ما يدل على أنهم جميعاً كانوا

---

(١) إعلام الموقعين، ١٧٠/٣.

(٢) إعلام الموقعين، ١٤٧/٣، دار الفكر، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٧هـ.

يبنون أحكامهم الاجتهادية على وفق المصالح المرسلة...»[١]. والمصلحة المرسلة هي ما لم يشهد دليل ـ خاص ـ على اعتبارها، ولا إلغائها، والظاهر أن المالكية لم يختصوا بها فقد قال القرافي: «وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها، لكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، وقد ذكر صاحب رفع النقاب أمثلة كثيرة للشافعية، تدل على عملهم بالمصالح المرسلة[٢].

وليس الغرض هنا هو الاستفاضة في ذكر المصالح المرسلة، ولكن الغرض هو الإشارة إلى أوجه الشبه بين المصالح المرسلة وسد الذرائع، لدرجة أن كثيراً من الأمور والفرعيات المبنية على سد الذرائع لا تختلف عن صور المصالح المرسلة في شيء.

وسد الذرائع هي قاعدة ـ إذن ـ تلتقي مع قواعد المصالح والمآلات مما يجعلها تحتاج إلى معرفة موسوعية بروح التشريع. فهي عملية دقيقة تتطلب الاطلاع الواسع على مقاصد الشريعة والنظر في الواقعة نفسها من حيث خطورة موضوعها أو عدمه، والموازنة بين كل هذه المحاور، فليستشعر امرؤ مراقبة الله وأنه موقع عن رب العالمين.

وإلى بعض أطراف هذه المعادلة أشار محمود عثمان بقوله: «كل فعل يصدر عن المكلف يتجاذبه طرفان أساسيان من حيث الحكم عليه إذناً ومنعاً:

الطرف الأول: الباعث على الفعل أو الدافع إليه...

---

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص٥٥٤، الدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٠٤٩هـ.

(٢) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ٢٠٢/٦، تأليف حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، تحقيق: د.عبدالرحمٰن بن عبدالله الجبرين، مكتبة الرشد، ط: ١، ١٤٢٥هـ.

الطرف الثاني: المآل الذي يؤول إليه ذلك الفعل والنتيجة التي يؤدي إليها من صلاح أو فساد»[١].

وقد أشار الشاطبي في كلام نفيس إلى صعوبة الموازنة، مع ما يجتني من كابدها من ثمار حلوة ونشوة عارمة، مردها الاطلاع على أسرار الشريعة، والاسترواح في أفيائها، والاسترشاد بروحها لمعرفة حقيقة التكاليف، فهذه المرحلة هي جنة المجتهد المحفوفة بمكاره البحث.

يقول الشاطبي ـ رحمه الله ـ: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكنه له مآل على خلاف ما قصد منه، فقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول في الأول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى إلى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[٢].

وقد أشرت سابقاً إلى علاقة سد الذرائع بالاستحسان والمصالح المرسلة من حيث إنها تصب جميعها في مطلق المصلحة، وهنا لا بد أن أشير باختصار إلى بعض القواعد التي تشترك مع سد الذرائع في اعتبار المآل:

---

(١) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ص٧٨، دار الحديث، القاهرة، ط: ١، ١٤١٧هـ.

(٢) الموافقات، ٤/١٩٤.

أولاً: قاعدة الاستحسان:

وهو في اللغة: استفعال من الحسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسناً، وللأصوليين فيه تعريفات من أبينها قول الكرخي: «هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول»[(١)].

فهو في حقيقته تخصيص بالمصلحة وعمل بأقوى الدليلين وكسر لطوق القياس، مراعاة لروح التشريع، وفتح لنوافذ الأحكام ليخلص إليها نسيم المصلحة، و«لكي لا يؤدي الإغراق في الأخذ بالقاعدة التي هي القياس إلى الابتعاد عن الشرع في روحه»[(٢)].

إذ القياس مبناه النظر في العلل التي تستند إليها المصلحة، والاستحسان هو استثناء للمصلحة الراجحة، فهو في حقيقته نظرة ثاقبة لاستشراف مآلات الأمور، وتعديل للحكم وفق تلك النظرة.

ووصف الشاطبي الاستحسان بأنه غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها[(٣)]، ومن أمثلة الاستحسان أن الدليل العام يقتضي منع الغرر في البيوع قليلاً كان أو كثيراً، لكننا لو سرنا بصرامة في هذا الاتجاه لكان فيه من الضيق على الناس وتفويت المصالح ما لا يخفى، مع أننا نعلم أن الشارع لم يقصد ذلك، وأن مفعول النص يصدق بتطبيقه في طائفة كثيرة من مدلولاته وليس بالضرورة في كل جزئية من جزئياته، خصوصاً إذا عارض ذلك الاطراد ما هو أهم منه من تحقيق المصلحة، «فإن أصل البيع ضروري ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع وهو مصلحة ضرورية، لكن يستثنى الغرر اليسير...»[(٤)].

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبدالعزيز البخاري، ٥/٤ وللاطلاع على تعاريف الاستحسان مفصلة انظر: أصول السرخسي، ١٨٩/٢.

(٢) أصول الفقه: أبو زهرة، ص٢٠٧.

(٣) الموافقات، ١٩٨/٥ ـ ١٩٩.

(٤) نظرية المصلحة، ص٢٤٣.

ثانياً: قاعدة مراعاة الخلاف:

إذا أردنا أن نرسم لهذه القاعدة حدودها الشرعية، فإنه يستبعد منها الصورة المخالفة للشرع (صراحة) فهي باطلة أصلاً وفرعاً ابتداءً وانتهاءً، ولا يترتب عليها أي أثر شرعي، لكن ثمة أمور يقع الخلاف فيها بين الفقهاء فيصححها بعضهم ويبطلها بعضهم، لكنها بعد وقوعها فإن الطرف الذي يبطلها يقوم بعملية تنازل تستهدف تخفيف آثار وقوع الفعل المختلف فيه، ناظراً في ذلك إلى المصالح والمفاسد، ومآلات الأمور.

ومن أمثلة ذلك: النكاح بلا ولي فقد ذهب الأحناف إلى عدم اشتراط الولي خلافاً للجمهور، ومع ذلك فإنهم ـ أي: الجمهور ـ يصححون بعض آثار الحكم مراعاة للخلاف ونظراً إلى المصلحة إذ تستحق المرأة عندهم والحالة هذه المهر والميراث، فراراً من المفسدة الكبيرة التي تفوق مفسدة النهي ويمكن أن يستنتج هذا المسلك الحسن من حديث: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل** ـ ثلاث مرات ـ، **فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**»[1].

وقد ألمح إلى هذا الوجه الشاطبي، حيث قال: «وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة، وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنا، وليس في حكمه باتفاق.

(١) الحديث ضعفه محمد بن طاهر المقدسي في ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ، ١٠٥٦/٢، تحقيق: د. عبدالرحمٰن بن عبدالجبار، دار السلف، ط: ١، ١٤١٦هـ، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته، برقم: ٢٢٢٨، وهو في المعجم الكبير للطبراني ١٦١/١١، رقم: ١١٤٩٤، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: وفيه أبو يعقوب وهو غير مسمى فإن كان هو التوأم فقد وثقه ابن حبان وضعفه ابن معين، وإن كان غيره فلم أعرفه، وبقية رجاله ثقات، المجمع، ٢٨٥/٤، وقد صحح الحديث الحاكم في المستدرك وابن الملقن (البدر المنير، ٥٥٣/٧).

فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي النهي أو تزيد»[١].

هذه هي أهم الأبواب التي تلتقي مع سد الذرائع في النظر والمآلات واعتبار المصالح، أوردتها بإيجاز من أجل رسم موقع سد الذرائع ضمن خارطة المقاصد ووضعه في إطاره العام.

ويمكن تلخيص أهمية هذا الأصل في النقاط التالية:

١ ـ أنه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية[٢].

٢ ـ أنه أحد أرباع التكليف كما أشار إليه ابن القيم.

٣ ـ أنه يدخل في المصالح والمفاسد من جانب هو أهمها، ألا وهو درء المفسدة المقدم على جلب المصلحة.

٤ ـ يدخل في جانب مراقبة الوسائل فهو عنصر احتياطي تكميلي، بقدر ما هو ضروري على اعتبار أن للوسائل حكم الغايات.

٥ ـ هو سد منيع أمام فقه التحايل، أو الحيل، الذي تبناه أهل الرأي، فإن الشارع إذا سد الباب أمام بعض الأغراض الصحيحة فذلك رصيد هام يقي المؤمن من التحايل بالوسائل على الأغراض الفاسدة.

٦ ـ هو مصلحة هامة للاجتهاد تخضع لموازنة صعبة تتعلق بالترجيح بين المصالح والمفاسد.

٧ ـ أنه ظل حاضراً في مسيرة الفقه الإسلامي: بدء بالأصلين: الكتاب والسنة وعمل الخلفاء الراشدين، وقد صاحب التفكير الفقهي، في مسيرته الطويلة، وهو وإن اختصت به المالكية، فسنرى أن كل المذاهب ارتشفت

---

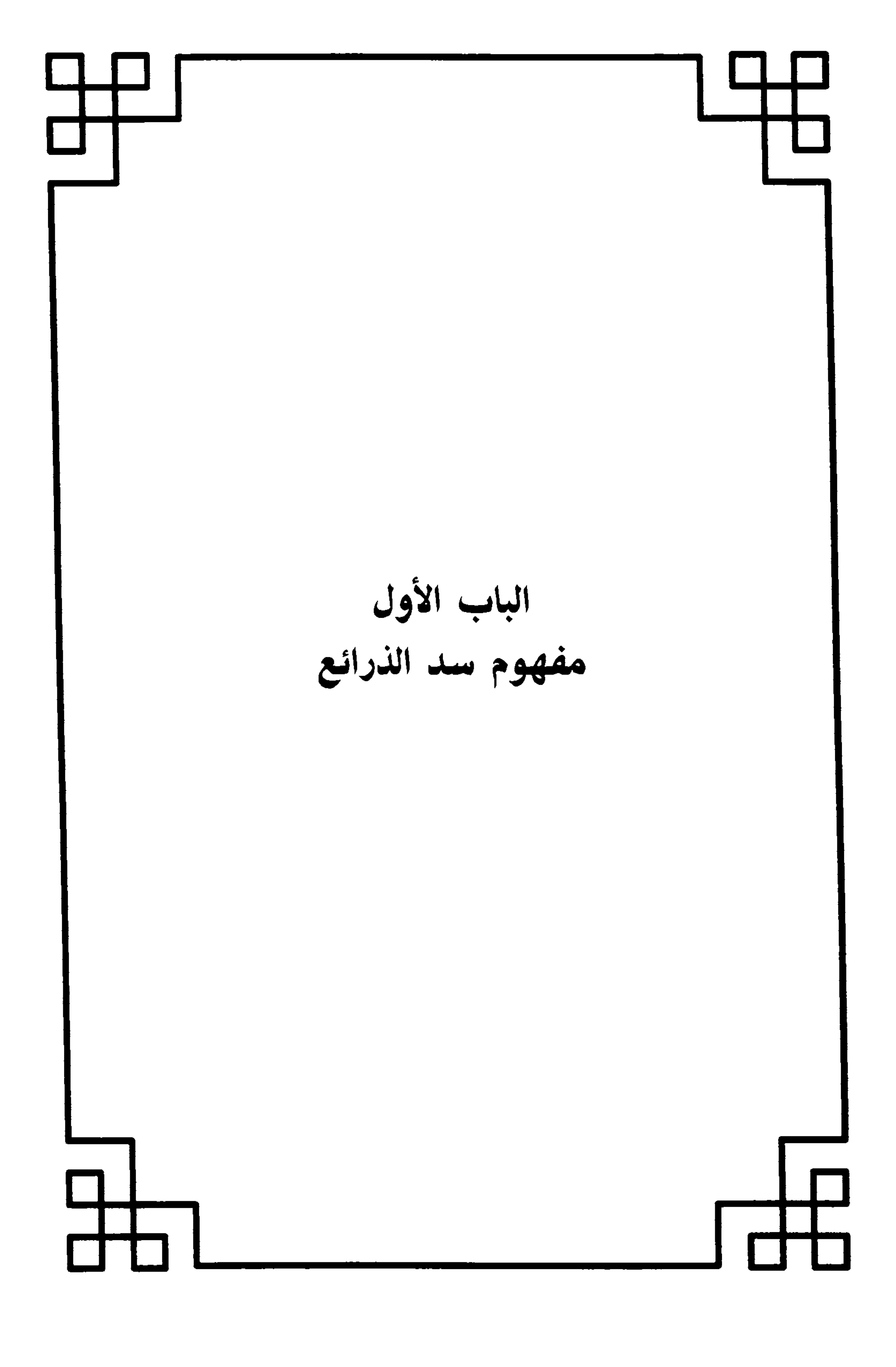
(١) الموافقات، ١٩١/٥.

(٢) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥٧٧.

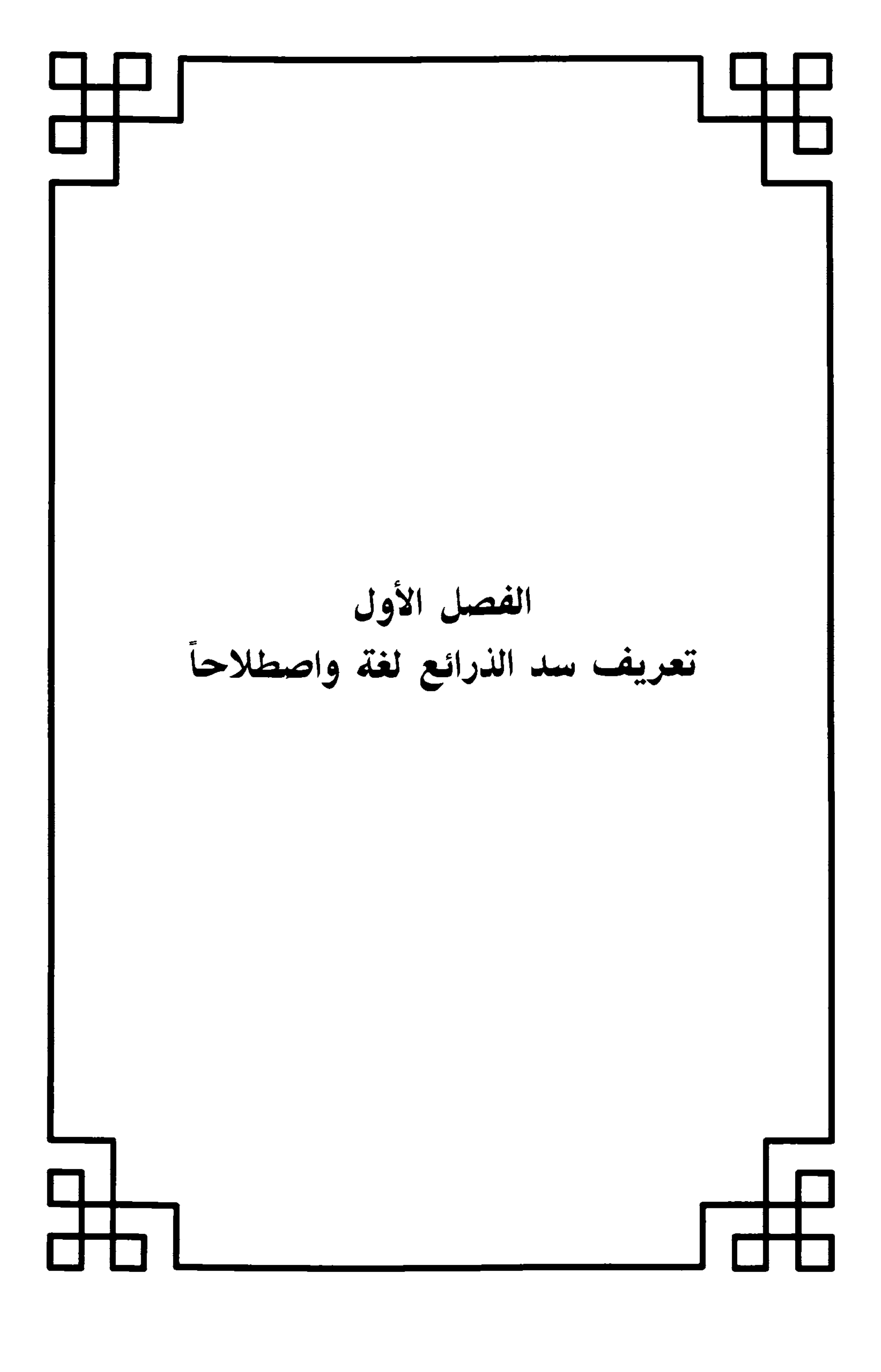
من رحيقه، تسميه بغير اسمه، وبعضها تبناه لفظاً ومعنًى.

بعد هذا التمهيد أصبح من الضروري الدخول في تفاصيل هذا الأصل، فهذا أوان التوجه إليه، وتسليط الأضواء عليه.



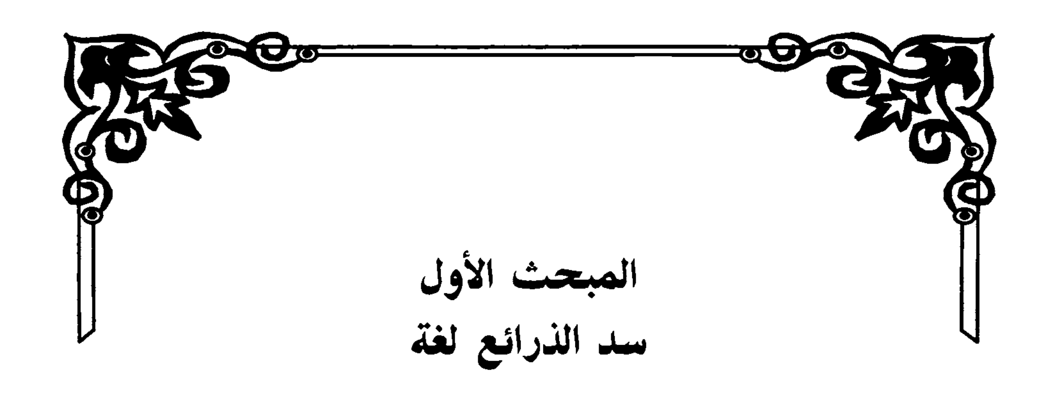


الباب الأول
مفهوم سد الذرائع



الفصل الأول

تعريف سد الذرائع لغة واصطلاحاً



المبحث الأول
سد الذرائع لغة

إن تعريف أي مركب والاطلاعَ على معناه اللقبي أو الاصطلاحي يقتضي معرفةَ معناه الإضافي، ذلك المعنى الذي تتوقف حقيقته على معرفة جزئيه: المضاف والمضاف إليه، فلنبدأ بالتعرف على الجزء الأول وهو السد.

السد لغة:

«إغلاق الخلل، ورَدْمُ الثّلم، سده يسُده سدًّا: أصلحه وأوثقه، والاسم السُّدُّ. وحكى الزجاج: ما كان مسدوداً خِلقة فهو سُد، وما كان من عمل الناس فهو سَد، وعلى ذلك وُجهت قراءة من قرأ: «بين السُّدين» و«السَّدين».

والسَّد والسُّد: الجبل والحاجز... والسد بالفتح والضم: الردم والجبل، ومنه سد الرَّوحاء وسد الصهباء وهما موضعان بين مكة والمدينة. وقوله ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾، قال الزجاج[1]:

---

(١) الزجاج: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد السري الزجاج البغدادي، لزم المبرِّد فكان يعطيه من عمل الزجاج كل يوم درهماً، فنصحه وعلمه، ثم أدب القاسم بن عبدالله الوزير، فكان سبب غناه، ثم كان من ندماء المعتضد، مات سنة إحدى عشرة وثلاثمائة، وقيل غير ذلك، له كتاب معاني القرآن، والعروض... سير أعلام النبلاء ٣٦٠/١٤، الطبعة الحادية عشرة، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان.

هؤلاء جماعة من الكفار أرادوا بالنبي ﷺ سوء فحال الله بينهم وبين ذلك، وسَدَّ عليهم الطريق الذي سلكوه... وقيل في معناه قول آخر: إن الله وصف ضُلاَّلَ الكفار، فقال: سددنا عليهم طريق الهدى، كما قال: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾.

والسَّد: الردم لأنه يُسد به، والسَّد: والسُّد كل بناء سُد به موضع... والجمع أَسِدَّة وسُدود، فأما سدود فعلى الغالب، وأما أَسِدَّة فشاذ... وقوله:

ومن البلية لا أبا لك أنني ضَرَبَتْ علي الأرضُ بالأسداء

يقول: سُدت عليَّ الطريقُ، أي: عَمِيَت علي مذاهبي، وواحد الأسداء سَد. والسُّد: ذهاب البصر وهو منه...

ابن سِيده: «والسُّد: السحاب المرتفع الساد الأفق، والجمع سدود... والسد: القطعة من الجراد تسد الأفق، قال الراجز:

سيل الجراد السد يرتاد الخضر...

والسَّد والسُّد الجبل، وقيل: ما قابلك فسد ما وراءه، فهو سَد وسُد...»[1].

هذا ما ذكره صاحب اللسان في ثنايا حديثه عن هذه المادة (سد) تَرَكْتُ منه ما ليست له علاقة مباشرة بالمعنى الاصطلاحي الذي نحن بصدده، مثل دلالة هذه المادة على الاستقامة، وإن كان ابن فارس أرجع أيضاً هذه الدلالة إلى المعنى الذي ذكرنا.

قال ابن فارس: «السين والدال أصل واحد، وهو يدل على ردم الشيء وملاءمته، ومن ذلك سددتُ الثُّلمة سدًّا، وكل حاجز بين الشيئين سَدٌّ، ومن ذلك السديد ذو السداد، أي: الاستقامة، كأنه لا ثُلمة فيه،

---

(١) مادة سد، لسان العرب لابن منظور، ٣/٢٥٥، دار الكتاب العلمية (بيروت ـ لبنان) ط: ١.

والصواب أيضاً سداد... ويقال: أَسَدَّ الرجل، إذا قال: السداد، ومن الباب: «فيه سِداد من عَوَز، بالكسرة»، وكذلك سِداد الثلمة والثغر، قال:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسِداد ثغر

والسِّداد: داء يأخذ في الأنف يمنع النسيم[١].

وهكذا نرى ابن فارس يرجع هذه المادة إلى أصل واحد، يلمح فيه الردم والحجز والمنع.

وبعض هذه المعاني التي تقدمت في استعراض معاني (سد) أرجعها الزمخشري[٢] إلى المجاز، حيث قال:

«...ومن المجاز: فيه «سِداد من عَوَز» بكسر السين، وجرادٌ سُدٌّ: يسد الأفق من كثرته، قال العجاج:

سيل الجراد السد يرتاد الخضر...

وفلان بريء من الأسِدة وهي العيوب، يقال: «ما به سِداد، أي: عيب يسد فاه فلا يتكلم... وعين سادة ذهب نورها وهي قائمة»[٣].

وهكذا يكاد يتفق كلام الأئمة على معنى الردم والغلق والحجز في تفسير السَّد، وهو لا يبتعد عن المعنى الاصطلاحي الذي سيؤديه هذا اللفظ في إطار تركيبه مع اللفظ الآخر: (الذريعة)، الذي سأتعرض له بنوع من البسط والتفصيل، لأنه هو قطب المصطلح الذي أسعى إلى إيضاح مفهومه.

---

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة (سد)، ١/٥٥٢.

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي صاحب الكشاف، والمفصل، رحل وسمع ببغداد من نصر بن البطر وغيره، وكان مولده بزمخشر في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة، مات ليلة ثمان وثلاثين وخمسمائة وكان داعية للاعتزال، سير أعلام النبلاء، ٢٠/١٥١ ـ ١٥٦.

(٣) أساس البلاغة، للزمخشري مادة (سد)، ص٢٩٠، طبعة دار الفكر.

الذريعة لغة:

تكثر مادة ذرع، وتتنوع بشكل يجعل من الصعب إيجادَ سلك تنتظم فيه، وأصل واحد تَرجع إليه، ومع ذلك فإن ابنَ فارس حاول إرجاعها إلى أصل واحد!! فقال:

«الذال والراء والعين أصل واحد يدل على امتداد وتحرك إلى قِدَم، ثم ترجع الفروع إلى هذا الأصل، فالذراع ذِراع الإنسان معروفة، والذَّرْعُ مصدر: ذرعت الثوب والحائطَ وغيرَه، ثم يقال: ضاق بهذا الأمر ذَرْعاً: إذا تكلف أكثر مما يطيق فعجز، ويقال: ذرعه القيءُ: سبقه، ومذارع الدابة: قوائمُها والواحد مِذراع، وتَذرَّعت الإبلُ الماء: خاضت بأذْرُعها، ومذارعُ الأرض: نواحيها، كأن كل ناحية منها كالذراع، ويقال: ذَرَعْتُ البعير: وطِئت على ذِراعه ليركب صاحبي...

والذريعة: ناقة يَتسترُ بها الرامي، يرمي الصيد، وذلك أنه يتذرعُ معها ماشياً، ومن الباب تذرع الرجل في كلامه. والإذراع: كثرة الكلام، وفرس ذريع: واسع الخطو...

ويقال: ذرَع الرجل في سعيه: إذا عدا فاستعان بيديه وحركهما، ويقال للبشير إذا أومأ بيده: قد ذرع البشيرُ وهو علامة البشارة»[(١)].

هذا أهم ما ذكره ابن فارس، وأنت ترى أنه لا يوجد في المعاني التي تطرق لها ما يمت بقُربى مباشرة إلى المعنى الاصطلاحي للذريعة الذي سأذكره لاحقاً، غير أن بعض هذه المعاني التي استعرضها يمكن أن تخدم الغرض من طريق المناسبة والتشابه، أو المجاز.

قال ابن منظور[(٢)]: «الذراع ما بين طرف المرفق إلى طرف الإصبع

(١) ابن فارس (معجم مقاييس اللغة)، مادة (ذرع) ١/٤٤٢، دار الكتب العلمية، ط: ١.
(٢) ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبقة بن منظور الأنصاري، يروي عن مرتضى ويوسف المحيلي، وابن الطفيل، وحدَّث بمصر ودمشق، واختصر تاريخ ابن عساكر، ومن آثاره لسان العرب، وفيه شائبة تشيع، توفي

الوسطى». قال الليث: الذراع اسم جامع في كل ما يسمى يداً من الروحانيين ذوي الأبدان. . . وأَذْرَعَ في الكلام وتذرع أكثر وأفرط، والإذراع: كثرة الكلام، والإفراط فيه، وكذلك التذرع...

قال ابن سيده[1]: وأرى أصله من مد الذراع لأن المُكثر قد يفعل ذلك، وثور مُذْرِع: في أكارعه لُمَع سود، وحمار مُذرع: لمكان الرقمة في ذراعه.

والمُذَرَّع الذي أمه عربية وأبوه غير عربي، قال:

إذا باهلي عنده حنظلية ... له ولد منها فذاك المُذرَّع

والتذريع: فضل حبل القيد يُوثق بالذراع. . .وذُرِّع البعير وذُرِعَ له: قيد في ذراعيه جميعاً، يقال: ذَرع فلان لبعيره: إذا قيده بفضل خطامه في ذارعه، والعرب تسميه تذريعاً. . .

وتَذرعت المرأة: شقت الخوص لتعمل منه حصيراً.

ابن الأعرابي[2]: انذرع واندرأ، ورعف واسترعف: إذا تقدم. . .وذرع البعيرَ يذرَعه ذرعاً: وطئه على ذراعه ليركب صاحبه.

وذرَّع الرجلُ في سباحته تذريعاً: اتسع ومد ذراعيه، والتذريع في المشي: تحريك الذراعين. وذرع بيديه تذريعاً: حركهما في السعي، واستعان

= بمصر في شعبان عن اثنتين وثمانين سنة، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن عماد الحنبلي، ٢٦/٦، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان.

(١) ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي الضرير، صاحب كتاب «المحكم»، في لسان العرب، وأحد من يضرب بذكائه المثل، وأرخ صاعد بن أحمد القاضي موته في سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وقال بلغ الستين أو نحوها. سير أعلام النبلاء، ١٤٤/١٨ ـ ١٤٥.

(٢) أبو عبدالله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي مولاهم الأحول النسابة، ولد بالكوفة سنة خمسين ومائة، له مصنفات كثيرة أدبية، تاريخ القبائل، وكان صاحب سنة واتباع، مات بسامرا، في سنة إحدى وثلاثين ومائتين، كان يقول: جائز في كلام العرب أن يعاقبوا بين الضاد والظاء. سير أعلام النبلاء، ٦٨٧/١٠ ـ ٦٨٨.

بهما عليه. . .والذرع: البدن، والذرع: الطاقة، وضاق بالأمر ذَرْعَه وذِرَاعه، أي: ضعفت طاقتُه. . .وأصل الذَّرْع إنما هو بسط اليد فكأنك تريد مددت يدي إليه فلم تنله. . .وذِراع القناة: صدرُها لتَقَدُّمِه كتقدم الذراع، ورجل ذَرِع: حسن العشرة والمخالطة. . . ويقال: ذارعته مذارعة: إذا خالطته.

والذريعة: الوسيلة، وقد تذرَّعَ فلان بذريعة، أي: توسل، والجمع: الذرائع، والذريعة مثل الدَّرِيئة: جمل يُختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه، فيستتر به ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسيب مع الوحش حتى تألفه.

والذريعة: السبب إلى الشيء وأصله من ذلك الجمل، يقال: فلان ذريعتي إليك، أي: سببي ووُصلتي الذي أتسبب به إليك.

قال ابن الأعرابي: «سمي هذا البعير الدريئة والذريعة، ثم جُعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من شيء، وقرَّب منه، وأنشد:

وللمنية أسبابٌ تُقربها كما تُقرب للوحشية الذُّرُع

وفي نوادر الأعراب: أنت ذرعت بيننا هذا وأنت سجلته يريد سببته. والذريعة: حلقة يُتَعَلَّمُ عليها الرمي»[1].

بهذه الاستفاضة وبهذه الغزارة قام ابنُ منظور بمسح شامل لأرضية هذه المادة، ورَصَدَها في مدلولاتها المختلفة وتطوراتها. حيث أتى بالمعنى اللغوي المناسب للذريعة في وضعها الاصطلاحي، فقال: «الذريعة: الوسيلة» ووضح أن أصلها جمل يختل به الصيد. . . فكأنه يشير إلى أن هذا المعنى (الوسيلة) مجازي، وهذا ما صرح به صاحب التاج حيث قال: ثم جُعلت الذريعة لكل شيء أدنى من شيء، وقرب منه، وأنشد:

وللمنية أسبابٌ تُقربها كما تُقرب للوحشية الذُّرُع

---

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة (ذرع)، ٨/١١٠.

ثم قال ومن المجاز تذرع فلان بذريعة، أي: توسل بوسيلة، وكذلك تذرع إليه: إذا توسل، واستذرع به: استتر وجعله ذريعة له...[(١)].

وكذلك قال الزمخشري في أساس البلاغة: «ومن المجاز... وقد تذرعت به إليه، أي: توسلت»[(٢)].

ولعل هذا ما يفسر إغفال ابن فارس لهذا المعنى المناسب للمصطلح الذي بين أيدينا، ذلك أن ابن فارس يذكر أصول المعاني، ولا يستطرد في تفريعاتها.

وقد ذكر صاحب القاموس أيضاً: هذا المعنى حيث قال: (وتذرع بذريعة: توسل بوسيلة، واستذرع به: استتر وجعله ذريعة له)[(٣)].

ولكنه لم يشر إلى ما أشار إليه صاحب اللسان من أصل الذريعة. بل إنه أتى بهذا المعنى بعيداً عن سياق تفسيره بالوسيلة وفرق بينهما بمدلولات مختلفة للوسيلة مما يشير إلى أنه أغفل تماماً هذه العلاقة الوثيقة بين الذريعة بمعنى الناقة أو الجمل. والذريعة بمعنى الوسيلة، قال صاحب القاموس: «والذرع محركة: الطمع... والناقة التي يستتر بها رامي الصيد كالذريعة»[(٤)]. ثم جاء بكلام طويل حول معاني الذريعة المختلفة قبل أن يتكلم عن الذريعة بمعنى الوسيلة!!!

ومن خلال هذا الاستعراض الوجيز فإنني أستطيع أن أقول: إن الذريعة بمعنى الوسيلة أو السبب هي الأنسب للمعنى الاصطلاحي دون الحاجة إلى محاولات ربط كل معاني الذريعة أو أغلبها بالمعنى الاصطلاحي وما يتبع ذلك من تكلف، ورئمانٍ قد يستوحش منه المقام، فلست بحاجة إلى أخذ

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين مرتضى الزبيدي، ١٢٦/١١، مادة ذرع، تحقيق: علي الشيري، دار الفكر للطباعة، ط: ١، ١٤١٤هـ.

(٢) الزمخشري، (أساس البلاغة)، مادة (ذرع)، ص٢٠٤.

(٣) القاموس المحيط (الفيروزآبادي) مادة (ذرع)، ص٦٦٠، دار إحياء التراث العربي، ط: ١.

(٤) المصدر السابق، ص٦٦٠.

الأصل الذي ذكره ابن فارس ـ على أنه جامع ـ وهو الامتداد والتحرك لأفصله على المعنى الاصطلاحي ذاكراً أن في الذريعة امتداداً، وتحركاً!! مع أن أغلب المعاني فيها امتداد وتحرك، فلماذا اللجوء إلى هذا التكلف خصوصاً مع وجود ما يغني عنه؟

نعم في بعض المعاني التي ذكرها ابنُ منظور في مادة ذرع، ما يمكن أن تكون له علاقة بالمعنى الاصطلاحي مثل ما نقله عن ابن الأعرابي من قوله: انذرع وانذرأ، ورعف واسترعف: إذا تقدم.

وقوله في مكان آخر: (وذراع القناة: صَدْرُها لتقدمه كتقدم الذراع) فهذا يمكن أن يدخل في إطار المعنى العام للذريعة من حيث إنها مقدمة لأمور أخرى، وسنرى ما يشهد لهذا المعنى عندما أتطرق لعملية المقارنة بين الذريعة وما يسمى بالمقدمة.

وكذلك قد تكون أيضاً ثمة علاقة بين ما ذكره صاحب القاموس في الذريعة من معنى الاستتار وبين ما استقر عليه المصطلح من الناحية الفقهية.

يبقى بعد ذلك التساؤل وارداً: هل وُضعت الذريعة اصطلاحاً مراعية هذا المعنى الفرعي الذي هو الوسيلة، والذي يحدد وضعية الذرائع تماماً في نسقها المصطلحي أو المقصدي، على اعتبار أنها وسيلة معينة لها مآل معين. أم أنها وضعت ـ اصطلاحاً ـ للمح المعنى الأصلي (جمل يختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه، فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسيب مع الوحش حتى تألفه) فتكون الذرائع إذن بهذا المعنى نوعاً من الختل والتحايل لأغراض بطرق تخفى على خالي البال، وليست معهودة؟

هذه معان تَصدق على بعض معاني الذرائع، لكنها بالتأكيد، لا يمكن أن تصدق على جميع أنواع الذرائع.

وعلى كل حال لا يمكن الجزم بأن هذه المعانيَ والمدلولاتِ التبعيةَ هي مقصودة في وضع مصطلح سد الذرائع، ولكن يمكن الاطمئنان إلى وجود معنى الوسيلة في الذريعة بمعناها الاصطلاحي، لأنه معنى لا يفارقها، وبنفس المنطق يمكن أن نقول: إن تفسير الذريعة بالمقدمة لا يخرج عن هذا

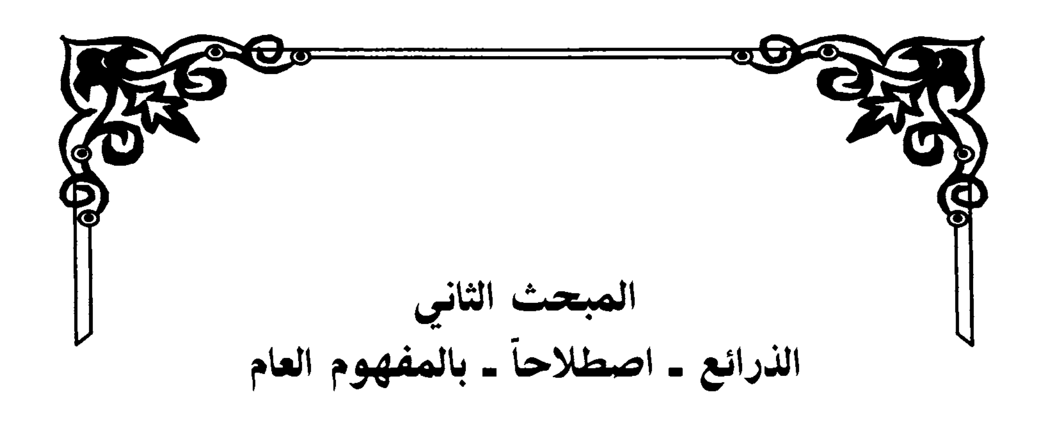
الاتجاه، وأن معنى المقدمة وإن كان يصدق على بعض أنواع الذرائع فإنه لا يصدق على جميعها، كما سنرى تفصيل ذلك في محله.

ولذلك أعتقد أن تفسير الذريعة بالوسيلة هو الذي يعطي المعنى المناسب للمعنى الاصطلاحي، ذلك أن هذا المعنى لا يفارق الذرائع - الاصطلاحية - في أي صورة من صورها. وهذا ما ذهب إليه محمد المختار بن محمد المامي حيث قال: «تذرع فلان بذريعة، أي: توسل بوسيلة، وهذا الإطلاق هو المراد هنا كما سنعرف من خلال المراد بها اصطلاحاً»[١].

بقي أن أفسر المدلول اللغوي المجرد لهذا التركيب (سد الذرائع) بعد أن ألممت بجزئيه، فهنا أرى أن الأنسب أيضاً للسد في ضمن هذا التركيب، أن يتشبث بمعنى الحجز والمنع، ليصبح المعنى هو: «منع الوسائل» بغض النظر عن طبيعة تلك الوسائل وأهدافها ومقاصدها، والهدف من هذا المنع والحكمة منه فذلك أمر سنعرفه في المعنى الاصطلاحي بعد أن حررت المعنى اللغوي.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) محمد المختار ولد محمد المامي: المذهب المالكي، مدارسه ومؤلفاته، خصائصه وسماته، ص٤٢٥، إصدارات مركز زايد للتراث والتاريخ، الطبعة الأولى.



المبحث الثاني
الذرائع ـ اصطلاحاً ـ بالمفهوم العام

من استعرض كلام العلماء في الذرائع يجده يدور حول معنيين أساسيين: معنى عام، ومعنى خاص، وهذه القسمة الثنائية يشير إليها كلام ابن تيمية: «الذريعة ما كان وسيلة إلى شيء لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارةً عما أفضت إلى محرم»[1].

فالشطر الأول من هذه الثنائية هو الذي يعنينا هنا، وهو تعريف الذريعة بمعناها العام، وواضح من تعبير ابن تيمية، في تنكيره للوسيلة، وتنكيره لما تفضي إليه، أن المقصود هنا هو كل ما يتخذ وسيلة لأمر آخر، دون تقييد للوسيلة بجواز أو منع، وهذا لا يبعد عن المعنى اللغوي.

وبهذا المعنى العام للذرائع يتحد: سد الذرائع وفتحها وتنمحي الحدود بينهما، فيقال: فتح الذرائع إلى الواجب واجب وسدها إلى الممنوع واجب كذلك، إعطاءً للوسيلة حكم المآل والمقصد. وهذا المعنى الفضفاض للذريعة يدخل كل أحكام الشريعة على اعتبار أن الشريعة إن هي إلا جلب المصالح ودفع المفاسد، فكل الأحكام التي يراد منها المصالح يُشرع فتحها، وكل الأحكام التي يراد منها الفساد يجب غلقها.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١٨٩/٣، نشر دار الغد العربية.

ويدل على هذا المعنى العام، قول القرافي[١]: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج.

وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح، والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها: حكم ما أفضت إليه من تحريم، وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد، في التحريم والتحليل كليهما. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»[٢].

وقد أوجز القرافي تعريف الذريعة بهذا المعنى؛ فقال:

«الذريعة: الوسيلةُ للشيء»[٣]. وهذا يعضد ما ذكرته سابقاً من أن المعنى المناسب من المعاني اللغوية للذريعة ـ الاصطلاحية ـ هو الوسيلة، فأنت ترى هنا أن القرافي عرف الذريعة بالمعنى الاصطلاحي تعريفاً لا يختلف عن معناها اللغوي.

ولا يختلف تعريف ابن القيم كثيراً عن تعريف القرافي، حيث يقول في أحد تعاريفه: «إنها ما يكون وسيلة للمفسدة»[٤].

ويوضح ابن القيم هذا المعنى العام في إعلام الموقعين، ويشرحه

---

(١) القرافي: أحمد بن إدريس القرافي، وهو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء، إدريس بن عبدالرحمٰن بن عبدالله بن إيلين، الصنهاجي المصري، الإمام العلامة، وحيد دهره وفريد عصره، انتهت إليه رئاسة مذهب الإمام مالك، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول، والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، أخذ كثيراً عن العز بن عبدالسلام الشافعي، من أحسن من ألقى الدروس، له مؤلفات كثيرة؛ منها: التنقيح، القواعد، توفي رحمه الله بدير الطين ٦٨٤هـ، ودفن بالقرافة، الديباج المذهب، ٢١٦/١ ـ ٢١٨.

(٢) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص٣٥٣، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ.

(٣) شرح تنقيح الفصول، ص٣٥٣.

(٤) ابن القيم (إعلام الموقعين)، ٢٠٥/٣.

باستفاضة، مركزاً على الربط بين الوسائل والمقاصد، مبيناً أن المقاصد هي الغايات التي جاءت الشريعة لتحقيقها، وأن الوسائل إنما هي خادمة للمقاصد، وأن التمييز بينهما هو في حقيقته نقض صريح للأحكام الشرعية، وتنكر للحكمة التي يرمي إليها الشارع من جلب للمصالح ودرء للمفاسد. يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يُتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعةً لها مُعتبرةً بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غاياتها. وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها، والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل. فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائلُ تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه. ولو أباح الوسائل، والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء»[(١)].

ويصرح القرافي في الفروق بأن الوسائل ربما عبَّر عنها بالذرائع فيقول: «الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، وربما عبَّر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا، وهذا اللفظ المشهورُ في مذهبنا. . .»[(٢)].

وحينما يقسمها القرافي إلى ثلاثة أقسام، فإنما يعني بطبيعة الحال، الذرائع بالمعنى العام، يقول القرافي: «الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم. وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يُعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.

---

(١) إعلام الموقعين، ١٧١/٣، دار الفكر، بيروت.

(٢) الفروق، ٣٨/٢، القرافي، تحقيق عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية، طبعة ١٤٢٤هـ.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه (أي: على فتحه)، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى.

وقسم اختلف فيه العلماءُ كبيوع الآجال عندنا: كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر[١]...

فكل هذه الصور التي ذكر القرافي هي تدخل في سد الذرائع بمفهومه العام، إلا الصورةَ الأخيرة، صورة الخلاف فإنها تدخل في سد الذرائع بمفهومه الخاص، وإن كانت لا تخرج أيضاً عن سد الذرائع بمفهومه العام، إذ الذرائع بمفهومها الخاص فرد من أفراد هذا العام.

وهذا المفهوم العام للذرائع إذن لا يتناسب مع تعبير السد إذ يتصور فيه الفتح كما يتصور فيه السد، بل الذي يتناسب معه فقط هو الذريعة.

وقد رأى بعض الباحثين أن سبب الخلاف في تعريف سد الذريعة هو إثبات كلمة سد أو حذفها حيث قال: «لعلماء الأصول اتجاهات مختلفة حول تعريف الذريعة منشؤها إثبات كلمة سد في التعريف أو إسقاطها.

فمن رأى أن الذريعة تكون في الأمر المشروع كما تكون في الأمر المحظور أسقط كلمة سد، ومن رأى أنها لا تكون إلا فيما هو محظور أثبتها»[٢]!

ومع أهمية هذا المعنى الذي أشار إليه الدكتور في منشأ الخلاف بين المنحيين، إلا أن عدم النص عليه ممن بحثوا هذا الموضوع بحثاً معمقاً، يجعل هذا الاستنتاج محل نظر. أضف إلى ذلك أن التعريفات التي ذُكرت في سد الذرائع؛ سواء قصدنا سد الذرائع بمفهومها العام أو الخاص، كل هذه التعريفات ليست فيها كلمة منع أو فتح، بل هي مستغنية عن ذلك،

---

(١) الفروق، ٣٨/٢.

(٢) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، د.محمود حامد عثمان، ص٥٧، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.

وقد يكون قصد الباحث أنهم حينما يعرفون الذرائع بتعريف يفيد المنع إنما يلحظون ذلك المعنى المركب (سد الذرائع).

وحينما يعرفونها بمعنى أعم، فإنهم يتناسون أو يطرحون كلمة سد، إذ ذلك المعنى يعم فتح الذرائع.

فحين يقولون مثلاً في تعريف الذريعة: الأشياء التي ظاهرها الإباحة. . . فإنهم يستحضرون في أنفسهم كلمة سد، وحينما يعرفون الذرائع بأنها (ما كان وسيلة إلى الشيء) فإنهم لا يستحضرون في أنفسهم كلمة (سد) التي هي بمعنى المنع، وهذا قد يكون أمراً مقبولاً، ومع ذلك يصعب الجزم به على وجاهته، نتيجة للقضايا التي ذكرتها سابقاً. أضف إلى ذلك أن بعض الباحثين والمتخصصين في ميدان الأصول يضعون عنوان سد الذرائع ثم يعرفونه بالمفهوم العام، مما يستنتج منه نقيض ما ذهب إليه الدكتور.

يقول الأستاذ عبدالكريم زيدان؛ بعد وضع عنوان: تعريف سد الذرائع: الذرائع هي الوسائل، والذريعة هي الوسيلة والطريق إلى الشيء، سواء كان هذا الشيء مفسدة أو مصلحة، قولاً أو فعلاً. ولكن غلب إطلاق اسم الذرائع على الوسائل المفضية إلى المفاسد[1]. . .

ونلاحظ هنا أن الدكتور عبدالكريم صدر بتعريف الذرائع بمعناها العام وجعل معناها الخاص هو الغالب في الإطلاق.

وفي نفس الاتجاه الذي يعرف الذريعة بمعناها العام يسير الأستاذ محمد أبو زهرة حيث يقول معرفاً للذريعة:

«والذريعة معناها الوسيلة، والذرائع في لغة الشرعيين ما يكون طريقاً لمحرم أو محلل، فإنه يأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يؤدى الواجب إلا به فهو واجب. فالزنا حرام والنظر إلى عورة المرأة الذي يفضي إليه حرام أيضاً، والجمعة فرض؛ فترك البيع لأجل أدائها واجب لأنه ذريعة، والحج فرض والسعي إليه فرض مثله

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص٢٤٥، الدكتور عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة.

عند القدرة عليه»[١]. وفي كلام الأستاذ مصطفى شلبي ما قد يشهد لما ذهب إليه الدكتور محمود حامد من أن منشأ الاختلاف في تعريف سد الذرائع تناسي كلمة سد أو استحضارها، يقول الأستاذ:

«الذرائع جمع ذريعة، وهي لغة: الوسيلة التي يتوصل بها إلى شيء آخر مطلقاً. وفي الاصطلاح الشرعي: هي ما تكون وسيلة وطريقاً إلى الشيء الممنوع شرعاً، وهذا هو الغالب المشهور في استعمالها ومعنى سدها منعها بالنهي عنها.

وقد تطلق على ما هو أعم من ذلك، فتعرف بأنها ما تكون وسيلة وطريقاً إلى شيء آخر، حلالاً كان أو حراماً، وهي بهذا المعنى قد تسد إذا كانت طريقاً إلى مفسدة، وقد تفتح إذا كانت طريقاً إلى مصلحة. ولكنها أكثر ما تستعمل في الأول، ولذلك جعلوا عنوان البحث: (سد الذرائع)، ونحن نتكلم عنها بهذا المعنى لأنه المعدود من الأصول لكثرة استعماله»[٢].

فقد تنبه الأستاذ إذن لوجود علاقة بين كلمة سد الذرائع، والاتجاهين المختلفين في تعريفها، لكنه لم يذهب تماماً إلى أن منشأ الخلاف هو إثبات كلمة سد أو حذفها وإنما أشار إلى أنه لما كان الغالب في الذرائع أن تستخدم الاستخدام الخاص الذي يشير إلى المنع، فقد أصبح يعنون بهذا المنع الذي يشير إليه مركب (سد الذرائع) وإن كان يحدث في إطار هذا العنوان أن يُتحدث عن الذرائع بمعناها العام الذي لا تناسبه كلمة سد، لكن لما كان هذا المعنى الخاص هو الغالب، غلب في الإطلاق، ولعل هذا المأخذ يكون هو الأولى في تفسير الاختلاف في تعريف هذه القاعدة.

وقد سلك صاحب المدخل إلى أصول الفقه المالكي مسلكاً حسناً حيث استخدم (الذرائع) في المفهوم العام الشامل للاتجاهين، وحينما أراد أن يتكلم عن الذرائع بمفهومها الخاص استخدم كلمة (سد)، وفي ذلك

---

(١) أصول الفقه، ص٢٥٩، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، ص٣٠٠، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ط: ١٤٠٦.

تناغم واضح بين المدلول اللغوي والمصطلح الخاص، يقول صاحب المدخل: «الذرائع هي الوسائل المؤدية إلى مصالح أو مفاسد، وحكمها حكم ما تؤدي إليه من حلال أو حرام أو غيرهما. . .والمراد بسد الذرائع منع الوسائل المؤدية إلى مفاسد»[١].

هذه الجولة مع الذرائع بمفهومها العام تعطينا تصوراً عن الذرائع بمفهومها العام، والذي يزيل ـ نوعاً ما ـ ذلك الخلطَ الكبير بين المفهومين، الذي قد أدى في بعض الأحيان إلى الكلام عن فتح الذرائع وكأنها داخلة في مصطلح (سد الذرائع).

بل إن هذا التصور في المزج بين المفهومين ـ لم يغب حتى في الاستدلال، وإن كان يمكن الاستدلال على الخاص بحكم العام ـ وكان من نتائجه أيضاً محاولة نسبة سد الذرائع بمفهومها الخاص إلى جميع المذاهب الفقهية، والحقيقة أن وجود فرعيات في المذاهب الأخرى، بنيت على سد الذرائع بمفهومه الخاص ليست كافية لنسبة هذه القاعدة نسبة تامة إليهم، وسيرد تفصيل ذلك لاحقاً ـ إن شاء الله ـ.

وخلاصة القول في الذرائع بمفهومها العام أنها: «كل ما تتخذ وسيلة لشيء آخر، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه، مقيداً بوصف الجواز أو المنع.

وهي بهذا المعنى: تشمل المتفق عليه، والمختلف فيه، ويتصور فيها الفتح، كما يتصور فيها السد. . .»[٢].

إذن؛ فتكون الذرائع بهذا المعنى، هي جميع ما وصفه الشارع من

---

(١) المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص١٣٧، محمد عبدالغني الباجقني، دار لبنان للطباعة والنشر.

(٢) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص٥٦٦، الدكتور مصطفى ديب البغا، دار القلم، ط: ٢، ١٩٩٣.

وسائل لتحقيق الغايات والأهداف الشرعية التي من أجلها تربع الإنسان على خلافة الأرض، وكلف بإعمارها.

ويمكن أن يتصور في الذريعة بهذا المعنى أربع صور:

١ ـ وسيلة جائزة إلى غاية جائزة.

٢ ـ وسيلة جائزة إلى غاية محرمة.

٣ ـ وسيلة محرمة إلى غاية محرمة.

٤ ـ وسيلة محرمة إلى غاية جائزة.

بقي أن أشير إلى أن الاختلاف في تعريف سد الذرائع هو أقرب إلى أن يكون إطلاقات متعددة في سياقات مختلفة منه إلى اختلاف في التعاريف، بدليل أننا نجد المؤلف الواحد يعرف الذرائع تارة بالمفهوم العام، وأخرى بالمفهوم الخاص، كما رأينا عند الشاطبي وابن القيم وغيرهما، وكما في تبصرة الحكام حيث يقول المؤلف: «فصل في القضاء بسد الذرائع، والذريعة الوسيلة إلى الشيء، ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله»[1].

ويقول في نفس الموطن: «مسألة: وسيلة المحرم محرمة، وكذلك وسيلة الواجب واجبة...».

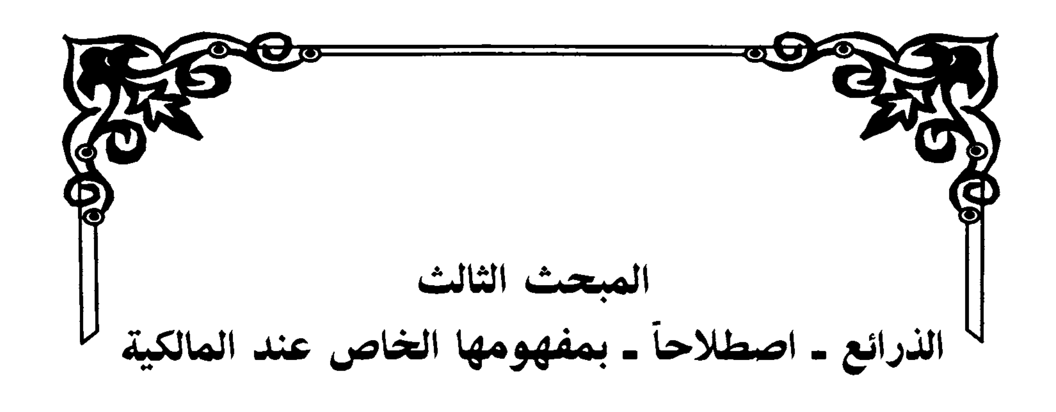
ونلاحظ هنا أن صاحب التبصرة حينما تكلم عن الذرائع بالمفهوم الخاص نسبها إلى المالكية وحينما تكلم عنها بالمفهوم العام لم ينسبها إليهم، إذاً فالقضية تتعلق بإطلاقات متنوعة لا تعاريف مختلفة ومتناقضة. والخطب يسير ولا مشاحة في الاصطلاح إذا لم يترتب على ذلك الاختلافِ في الإطلاق الخلطُ بين المفهومين، لكن حينما يكون هذا الاختلاف مثاراً

---

(١) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون، ٢٦٨/٢، المطبعة العامرية، دار الكتب العلمية، بيروت.

للخطأ في الاستدلال أو في نسبة المذاهب، يكون متعيناً تنقيح الفرق بين المفهومين، وقد تعرضت للمفهوم الأول، وفيما يلي أتعرض للمفهوم الثاني بنوع من البسط لتعلقه الأساسي بموضوع البحث، لأن دراستي هنا منصبة على سد الذرائع في المذهب المالكي، والمقصود به طبعاً سد الذرائع بالمفهوم الخاص.





المبحث الثالث

الذرائع ـ اصطلاحاً ـ بمفهومها الخاص عند المالكية

اختلفت وجهات نظر أهل العلم في تعريف الذريعة بالمعنى الخاص، وقد بدأت بإيراد تعريفات علماء المالكية لما لهم من الاختصاص بهذه القاعدة حتى قيل: إنها خاصة بالمذهب المالكي.

١ ـ قال القاضي عبدالوهاب(١) **في تعريفه للذريعة:** الأمر الذي ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع(٢).

هذا التعريف الذي ذكره القاضي، ألَمَّ بجمع أركان الذريعة: المُتذرَّع به وهو الوسيلة، والتذرع أو طريقة الإفضاء، والمُتَذرَّع إليه، أو المُتوسل إليه.

فبالنسبة للوسيلة وصفها القاضي عبدالوهاب بأنها أمر (ظاهره الجواز) وهذا التعبير (وإن كان يصور الذريعة التي يبدو فيها الجانبان: الظاهر الجائز، والباطن الفاسد، بالقصد إلى الممنوع لا يشمل الذريعة التي لا

---

(١) القاضي عبدالوهاب البغدادي ولد ٣٦٢هـ، أحد أئمة المذهب المالكي، ثقة حجة، نسيج وحده، وفريد عصره، وله مؤلفات كثيرة؛ وشعر كثير، ولي القضاء في «الدينور» و«باداريا» و«باكسيا» من أعمال العراق، وولي قضاء المالكية بمصر آخر عمره، وبها مات قاضياً سنة ٤٢٢هـ، الديباج المذهب ٢٢/٢.

(٢) الإشراف على مسائل الخلاف، ٢٧٥/١ للقاضي عبدالوهاب، تحقيق الحبيب بن الطاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

يكون فيها جانب الباطن، بمعنى أن صاحبها لا يقصد بها المفسدة، وهذه صورة اتفق الجميع على أنها من الذرائع ومثلوا لها بسب آلهة المشركين، فقد اعتبروا السب ذريعة إلى سب الله تعالى، ولو لم يقصد صاحبها ذلك، بل كان يقصد تعظيم الله سبحانه، والغيرة له، فهذه ذريعة جائزة في ظاهرها، وفي باطنها، والتعبير بأن الوسيلة ظاهرة الجواز يوحي بحصر الذريعة في الوسيلة الظاهرة الجواز، دون الجائزة ظاهراً وباطناً)[١].

هذا ما اعترض به الدكتور محمد هشام البرهاني على هذا التعبير (ظاهره الجواز) وهذا الاعتراض ـ عندي ـ ليس متجهاً إلا إذا نظرنا إلى الوسيلة مبتورة عن المقصد والمتوسل إليه.

أما إذا نظرنا إليهما في سلك واحد فإنه سيظهر لنا دقة القاضي عبدالوهاب، فسب آلهة المشركين بغض النظر عن قصد صاحبه، فهو مؤد إلى المفسدة فيكون التعبير بـ(ظاهر الجواز) قد راعى الوسيلة، فعبر بالجواز، وراعى المقصد، فعبر بـ(ظاهر الجواز) تنبيهاً إلى المآل.

وهذا القيد الذي انتقده البرهاني، قد اختاره الدكتور محمود حامد عثمان في تعريفه المختار لسد الذرائع[٢].

ومع ذلك فإنّ إغفال هذا القيد لا يضر؛ فإذا قلنا: إن هذا الأمر جائز فقصدنا في الحال أو في الأصل، وإذا عبرنا بالظاهر أو بالأصل فهو تنبيه إلى المآل، وفي كل الأحوال فإن السياق يرشد إلى المطلوب.

وبالنسبة للركن الثاني من أركان الذريعة وهو الإفضاء، فقد قيده القاضي بقوة التهمة، أي: أنه لا بد من تحقق المحظور أو غلبة الظن بحصوله وليس مجرد الوهم أو الشك ويشهد لذلك إجماعهم على إباحة غرس العنب مع احتمال أن تعصر خمراً، وهذا ما أشار إليه صاحب المراقي

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، ص٧٩، المطبعة العلمية بدمشق، الطبعة الأولى.

(٢) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، الدكتور محمود حامد عثمان ص٦٢.

في سياق كلامه على سد الذرائع بقوله:

وانظر تدلِيَ دوالي العنب   في كل مشرق وكل مغرب[(١)]

وستَرِدُ مناقشةُ هذا القيد لاحقاً.

وأما ما انتقده بعض الباحثين على القاضي عبدالوهاب من تعبيره عن التذرع بأنه التطرق إلى الممنوع، وأن في هذا التعبير إشارة إلى القصد بمعنى أن الوقوع في المحظور يحصل عن قصد من الفاعل، مع أن الذريعة تفضي إلى مقصودها تلقائيًا دونما حاجة إلى نية أو قصد[(٢)]، فهذا الإلزام غير لازم إذا رجعنا إلى التعريف (الأمر الذي ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع)، فالمقصود ـ عند القاضي ـ أنه إذا غلب القصد إلى هذا الممنوع، فإنه يسد الباب أمام الجميع، وإن لم يحصل من بعضهم القصد، وليس معناه أنه لا بد من وجود هذا القصد في كل صورة من صور الذرائع فتأمل!!

(وكون المتوسل إليه محظوراً، شرط ضروري، لإعطاء الذريعة في الاصطلاح الخاص، معناها الحقيقي، وبذلك تخرج الذرائع التي توصل إلى أمر جائز أو مطلوب)[(٣)].

وكان الأحسن أن يقيد القاضي المُتَوسلَ إليه بكونه فعلاً، فإن لم يكن فعلاً بأن كان خارجاً عن إرادة المكلف فالوسيلة إليه سبب أو مقتضى، ومن الخطأ التمثيل لهذا الأمر بشرب الخمر المفضي إلى السكر، لأن شرب الخمر ليس جائزاً أصلاً، ولكن الأقرب أن يمثل له بمن شرب ما لا يسكر

---

(١) انظر مراقي السعود إلى مراقي السعود، ص٤٠٣، محمد الأمين بن أحمد زيدان، تحقيق محمد المختار ولد محمد الأمين، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها، الدكتورة وجنات عبدالرحيم ميمني، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى.

(٣) سد الذرائع للبرهاني، ص٨١.

عادة فسكر بذلك، فإن هذا السكر ليس فعلاً، وليس مقدوراً للمكلف، والله تعالى أعلم.

وهكذا فقد رأينا أن تعريف القاضي عبدالوهاب مقبول في أغلب جوانبه.

٢ ـ **تعريف الباجي**[1]: قال الباجي في كتابه الإشارات: «الذرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل محظور»[2].

يختلف تعريف الباجي عن القاضي عبدالوهاب في أن الباجي نص على الفعل، فسلم من الاعتراض، الذي اعتُرض به على القاضي. لكن القاضي عبدالوهاب قيد الإفضاء بقوة التهمة، واكتفى الباجي بمجرد التعبير بـ(التوصل).

لكن إذا تجاوزنا شروط المناطقة في الحدود، وتحريجهم في ذلك فتكاد هذه التعاريف تتطابق.

ولكن للباجي تعريف آخر نص عليه في كتابه الحدود، فقال: «الذرائع ما يُتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله»[3].

ويلاحظ أن الباجي هنا لم يقيد الوسيلة، كما أنه خص المتوسل إليه بالعقود، مع أنه ينبغي أن يكون عامًّا في العقود وغيرها.

ولعل الباجي في هذا التعريف الأخير تأثر بتطبيقات المالكية، لأن

---

(١) الباجي: سليمان القاضي أبو الوليد بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي، أصلهم من بطليوس ثم انتقل إلى باجة الأندلسية، أخذ بها عن أصبغ وابن محمد...، ورحل فأقام بالحجاز مع أبي ذر ثلاثة أعوام، حج أربع مرات، وسمع من ابن محمود، ورحل إلى بغداد يدرس الفقه ويسمع الحديث، من تآليفه، شرح المدونة، توفي سنة ٤٧٤هـ، الديباج المذهب، ٣٣٠/١.

(٢) الإشارات في الأصول للباجي، ص٨.

(٣) الحدود في الأصول للباجي، ص١٢٠.

الغالب في تطبيقاتهم لسد الذرائع أن تكون في باب العقود كما سنرى، ـ إن شاء الله تعالى ـ.

أو لعله عبَّر بمصطلح بعض الفقهاء الذين يعبِّرون بالذريعة عن الحيلة أحياناً، ويؤيد ذلك أنه نص على العقود، والحيلُ خاصة بالعقود.

٣ ـ تعريف ابن رشد[١]: «هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور»[٢].

والملاحظة الأساسية على هذا التعريف ـ كما سبق عند الباجي ـ هي أنه لم يقيد طريقة الإفضاء، فعبر بمجرد لفظ التوسل.

وابن رشد من أعلم الناس بقواعد المالكية، وأكثرهم استقراءً لجزئياتها!! فالظاهر أنه اختار التعبير الذي يتناسب مع الواقع الميداني لفروع هذه القاعدة.

٤ ـ تعريف المازري[٣]: فسر المازري في باب بيوع الآجال من شرحه للتلقين سد الذريعة بأنه: منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز[٤].

وقبل التعليق على هذا التعريف لا بد أن أبدي ملاحظة هامة، هي أنني لم أجد أحداً من الباحثين الذين اطلعت على مؤلفاتهم، ذكروا هذا التعريف، رغم أن المازري من أساطين المالكية، الذين لا يمكن تجاوزهم، خصوصاً في معرفة القواعد التي استقر عليها المذهب المالكي.

---

(١) ابن رشد الجد: محمد بن أحمد بن رشد الجد، زعيم فقهاء وقته، من تآليفه البيان والتحصيل، توفي سنة ٥٢٠هـ، الديباج ٢/١٩٥.
(٢) المقدمات الممهدات، ٢/٥٢٤.
(٣) المازري: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، كان أفقه المالكية في عصره، له مؤلفات منها شرح كتاب مسلم، توفي سنة ٥٣٦هـ، الديباج ٢/١٩٦.
(٤) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ٧/٤٣١، الدار التونسية للنشر، ط: ١٩٨٤.

إن المازري هنا في هذا التعريف يمكن أن نلاحظ عليه نفس الملاحظات السابقة من حيث أنه لم يقيد طريقة الإفضاء أو التطرق بقوة التهمة مثلاً أو نحوها، ولكن بالتأمل في التعريف، على ضوء مكانة الرجل في إتقان المذهب، نجده دقيقاً جدًّا، فعبارة التعليل التي جاء بها، ـ (لئلا يتطرق به. . .) هي في حد ذاتها كافية لإدراك حقيقة سد الذرائع، فالمالكية ـ إذن ـ يمنعون القضايا الجائزة من أجل أن لا يتخذها الناس طرقاً إلى ما لا يجوز فهذه هي صورة سد الذرائع، أما تحديد ضوابط هذه القاعدة وتقييد طريقة الإفضاء ـ بقوة التهمة مثلاً ـ فمع اعتقادي قيمةَ هذا القيد وأهميتَه، وإطباق الباحثين على اعتباره، فإنني أعتبر أن فيه تجاهلاً لخلاف عميق في المذهب، ووجهات نظر لبعض جهابذة المذهب.

فهذا القيد إذن يعيننا في الترجيح، وتنقيح المذهب، أكثر مما يعيننا على معرفة حقيقة هذه القاعدة، التي اختلف علماء المالكية في تعريفها، واختلفوا تبعاً لذلك في تطبيقاتها، وعليه فالتعريف الذي ذكره المازري، هو تعريف جامع لماهية سد الذرائع، إذ التعريف ـ المتقرر عند أهل الحدود ـ هو الذي يجمع الصحيح والفاسد من الماهية.

والضوابط والقيود التي قيد بها بعض المالكية هذه القاعدة هي وجهة نظر أخرى في هذه القاعدة، لا يمكن أن نلزم بها غيرهم ونفرض عليهم تصوراً آخر لا يرونه!

٥ ـ تعريف ابن العربي: «هي كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور»[١].

نلاحظ أن ابن العربي قيد طريقة التطرق أو الإفضاء بإمكان التوصل، بينما عبر في موطن آخر بمطلق التوصل، فقال: «هي كل عمل ظاهره الجواز ويتوصل به إلى محظور»[٢]، والتقييد بإمكان التوصل، أقرب إلى

(١) أحكام القرآن لابن العربي، ص٢٦٥، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ٢/٣٣١.

حقيقة سد الذرائع وتطبيقاتها في المذهب، من مجرد التعبير بمطلق التوصل.

والتعبير بـ(ظاهر الجواز)؛ وإن كان له وجه سبق أن بينته ـ يغني عنه التعبير بـ(جائز في الأصل) لسلامتها من الإيراد السابق.

٦ ـ **تعريف القرطبي**: قال في تعريف الذريعة: «عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع»[١]، هذا التعريف سالم من الإيراد السابق على مستوى الوسيلة، حيث لم يقيدها بظاهر يفهم منه خروج بعض أفرادها، كما أنه أشار إلى سبب المنع وهو المآل الذي تؤول إليه. ولكن أورد عليه بعض الباحثين أن (تعبيره بالخوف يجعل من الذرائع كل وسيلة يتصل بارتكابها خوف أي خوف فهو لم يقيد هذا الخوف بحد معين، فقد يكون مجرد شك أو وهم أو احتمالات ضعيفة، وهذا لا يتفق مع حقيقة الذريعة بالمعنى الخاص، فليس أي خوف مما يؤول إليه الفعل يدعونا إلى سد الذريعة، فلا بد من غلبة الظن، والتحقق من أن الذريعة تؤول إلى مفسدة أو محظور، حتى نستطيع الحكم عليها بالسد»[٢].

هذه ملاحظة هامة تصب فيما سبق من أن التعريف الأرجح للذرائع والذي ذهب إليه جماعة من المالكية، وكثير من الباحثين، هو تقييد التطرق والتوصل بقوة التهمة.

لكن تعريف القرطبي هو الأقرب إلى تطبيقات المالكية لهذا الأصل وهو الجامع لتصوراتهم عن هذه القاعدة، ذلك أن بعضهم يسد الذرائع لمجرد الشك، وبعضهم إنما يسدها لغلبة الظن، وقوة التهمة، وكل هذه التصورات، ـ على تباينها ـ يجمعها عبارة القرطبي (الخوف)، ونحن هنا إنما نتعامل مع مصطلح يكاد يختص بالمالكية، فتطبيقاتهم وتعريفاتهم هي المرجع. نعم يمكن أن نبرهن على أرجحية قاعدة سد الذرائع، إذا طبقت بقيود معينة، أو أننا نميل إلى أرجحية تعريف بعينه، لكن إقصاء التعريفات

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٥٧/٢ ـ ٥٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٢) قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها، ص٣١.

الأخرى قد تحجب عنا جزءاً هامًا من تفهم هذه القاعدة، وتطبيقاتها في المذهب.

٧ ـ **تعريف ابن عرفة**[(١)]: قال: «فسد الذرائع هو الامتناع مما لم ينه عنه خشية الوقوع فيما نهي عنه»[(٢)].

وهذا التعريف أيضاً مما لم أجد أحداً من الباحثين الذين اطلعت على كتابتهم قد عرج عليه، رغم أن استيعاب التعاريف في كل موضوع أمر أساسي في إخراج الصورة المتكاملة للتعريف.

وتعريف ابن عرفة هذا يكاد ينطبق على تعريف القرطبي، إلا أن تعبير القرطبي في الوسيلة كان أكمل لإشارته إلى المآل (غير ممنوع لنفسه)، بينما عبَّر ابن عرفة بقوله: (الامتناع مما لم ينه عنه. . .) كما أنه لم يبين على أي وجه يكون هذا الامتناع، فكأن هذا الأمر بقي على إباحته، وإنما امتنع عنه الشخص بنفسه خشية الوقوع فيما نهي عنه.

مع أنه إذا كان موصلاً إلى المنهي عنه فهو على هذه القاعدة منهي عنه أيضاً إعطاء للوسيلة حكم المقصد.

٨ ـ **تعريف القرافي**: تحدث القرافي عن الذريعة حديثاً طويلاً، أغلبه يتعلق بالذريعة بمفهومها العام، لكنه أشار إلى المفهوم الخاص للذريعة بقوله: «فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله»[(٣)].

وقد عبَّر عن المنهي عنه بالمفسدة، وهو كذلك فإن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد، فما نهت عنه فهو مفسدة، وما أمرت به فهو

---

(١) ابن عرفة: محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، هو الإمام العلامة المقرئ الفروعي الأصولي، له تصانيف منها: اختصار كتاب الحوفي، توفي سنة ٧٩٢هـ، الديباج ٢/٢٦٣.

(٢) تفسير ابن عرفة، ١/٢٥٩.

(٣) شرح تنقيح الفصول، ص٣٥٣.

مصلحة، علم ذلك من علمه وجهله من جهله.

لكن كان الأحسن أن يعبر في الوسيلة تعبيراً يشير إلى مآل الفعل، فيقول مثلاً: «فمتى كان الفعل السالم من المفسدة ـ لذاته أو لأصله ـ» ثم إن في قول القرافي (منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور)، إشارة إلى عدم انضباط تطبيقات هذه القاعدة إلا إذا قلنا: إن المقصود هو استبعاد الصور المبنية على تهم ضعيفة لا يناسب أن تسد الذرائع لأجلها.

٩ ـ **تعريف ابن تيمية**: يقول ابن تيمية في الذرائع هي: «الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم»(١).

لقد حرر ابن تيمية مفهوم الذرائع تحريراً بالغاً، ووضح معالمه، وأزال اللبس عن الخلط الواقع بين الذرائع بمفهومها العام ومفهومها الخاص.

يقول ابن تيمية: «الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل محرم، أما إذا أفضت إلى فساد، ليس هو فعلاً، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر، أو إفضاء الزنى إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فساداً، كالقتل والظلم، فهذا ليس من هذا الباب، فإنا نعلم أنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً، بحيث تكون ضرراً، لا منفعة فيه، أو لكونها مفضية إلى فساد، بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة، وهي مفضية إلى ضرر أكثر منه، فتحرم، فإن كان ذلك الفساد فعل محظور، سميت ذريعة، وإلا سميت سبباً، ومقتضياً، ونحو ذلك من الأسماء المشهورة»(٢).

ويقول في موطن آخر: «الذريعة ما كان وسيلة، وطريقاً إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء، عبارة عما أفضت إلى فعل محرم»(٣). فقد استبعد ابن تيمية هنا من الذرائع ـ بهذا المفهوم ـ ما كان فساداً بنفسه

---

(١) الفتاوى الكبرى، ٢٥٧/٣.
(٢) الفتاوى، ١٣٩/٣.
(٣) الفتاوى الكبرى، ٢٥٦/٣.

كالقتل، وحصر مفهوم الذرائع فيما تضمن منفعة وأفضى إلى فعل فاسد.

١٠ ـ **تعريف ابن القيم**: يعتبر ابن القيم من الذين أسهبوا في الكلام على سد الذرائع بمفهومه العام، وتعمق في ذلك تعمقاً لا تكاد تجده عند غيره حيث يقول: «لما كانت المقاصد، لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها، وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات، والمعاصي في كراهتها، والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى تأبى ذلك، كل الإباء»[١].

ومع ذلك فإن في كلام ابن القيم ما يشير إلى الذريعة بمفهومه الخاص حيث يقول: «إنها ما يكون وسيلة للمفسدة»[٢].

١١ ـ **تعريف الشاطبي**: يقول الشاطبي في تعريف الذريعة: «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[٣].

أطلق الشاطبي هنا المصلحة، يقصد بها المأذون فيه، ولا شك أن ذلك صحيح ـ كما بينا سابقاً ـ لكن نلاحظ أن الشاطبي هنا أطلق المصلحة في الوسيلة، وكأنه أغفل المآل ونظر إلى الوسيلة في أصلها مجردة عما تفضي إليه، وسبقه في ذلك جماعة كما أوضحت.

---

(١) أعلام الموقعين، ٣/١٤٧.
(٢) المرجع السابق، ٣/١٧١.
(٣) الموافقات للشاطبي، ٥/١٨٣، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم ودار ابن عفان، ط: ١، ١٤٢٤.

١٢ ـ تعريف شارح مختصر التحرير: يقول: «إن الذرائع ما ظاهره مباح، ويتوصل به إلى محرم سواء من الأقوال أو الأفعال»[(١)].

ومع أن هذا التعريف لا يختلف عن كثير من التعريفات السابقة إلا أنني نقلته لسببين:

السبب الأول: الرغبة في استيعاب الأقوال بحسب الإمكان.

السبب الثاني: أن المؤلف حنبلي، والحنابلة يقولون بسد الذرائع، فلا بد من معرفة مفهومهم لهذه القاعدة، ليساعد على تنقيح مفهومها عند المالكية.

وسبق أن تعرضت لرأي عالمين من علماء الحنابلة هما: ابن تيمية وابن القيم.

هذه ـ إذن ـ مجموعة من التعاريف درج الباحثون على استعراض أغلبها، وتسليط الأضواء عليها من أجل بناء تعريف سالم من الاعتراض، ولكن ينبغي ملاحظة أمور:

١ ـ أن الباحث في هذه العملية قد يعجب بقوة ذهنه فيبني تعريفاً جديداً، لم يسبقه إليه أهل الاختصاص ـ جميعاً ـ ومع أن هذا من حق الباحث، إلا أن الأنسب عندي أن يختار الباحث من بين هذه التعاريف ما كان أقرب إلى تصوره للتعريف، ولا بأس أن يشير في ثنايا البحث إلى أنه يود لو عدل التعريف بعض التعديل، فهذا أقرب عندي إلى العدل والإنصاف والتواضع.

٢ ـ أن الاختلاف الناتج عن التطبيقات، هو الذي أفرز هذه التصورات، فمن الصعب استبعاد بعض التعاريف، لأن ذلك يغيب عنا جزء من حقيقة هذه القاعدة.

---

(١) انظر شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، ٤/٤٣٤، تأليف الشيخ محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: د.محمد الزحيلي و د.نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: ١٤١٨هـ.

٣ ـ أن هذه التعريفات تتقارب وتتداخل إذا تجاوزنا تعقيدات المناطقة، ورغبتهم الصارمة، في إغلاق الحدود بين المواضيع والمعارف، وتحريجهم في ذلك تحريجاً يتنافى مع طبيعة المعرفة التي لا يمكن الفصل التام بين جزئياتها، لما بينها من وشائج القربى، كما يتنافى مع طبيعة اللغة القائمة على التوسع في التعبير.

٤ ـ ومع كل ما قدمته، فقد رأيت أن أقدم بعض التعاريف التي اختارها بعض الباحثين، والتي تكاد تنطبق أحياناً على تعاريف سابقة إن لم نقل: إنها هي نفسها.

يقول هشام البرهاني: «وعلى ضوء ما تقدم من عرض للقيود في كل من الوسيلة والمتوسل إليه، نستطيع أن نعرف الذريعة بالمعنى الخاص بأنها: «عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه قويت التهمة في أدائه، إلى فعل محظور»[1].

وقد شرح البرهاني طريقة بناء التعريف على النحو التالي:

(فوصف الأمر بأنه غير ممنوع، يفيد بأن الوسيلة لا بد أن تكون داخلة ضمن إرادة المكلف، لتوصف بالمنع، أو الحظر، فيخرج ما لا يكون كذلك، لأنه حين يخرج عن قدرة المكلف يستحيل سده.

وكونه غير ممنوع لنفسه، يفيد ضرورة كونه في أصل وضعه جائزاً متضمناً لمصلحة المكلف، فيخرج بذلك ما يكون مفسدة، فلا يكون ذريعة.

وشرط قوة التهمة لإخراج ما يكون إفضاؤه إلى المفسدة نادراً لا يغلب على الظن وقوعه.

والتقييد (بالفعل) في المتوسل إليه، لإخراج الذرائع التي تلزم عنها مفاسد، لا سلطان للمكلف على حصولها، أو عدم حصولها وكون المتوسل إليه (محظوراً) شرط ضروري لإعطاء الذريعة في الاصطلاح الخاص معناها

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٨٠.

الحقيقي، وبذلك تخرج الذرائع التي توصل إلى أمر جائز أو مطلوب)[١].

والتعريف الذي اختاره البرهاني مركب من تعريف القرطبي وتعريف القاضي عبدالوهاب، فقد أخذ الشطر الأول بلفظه من القرطبي الذي عرف الذرائع كما سبق بأنها (...أمر غير ممنوع لنفسه...)، والشطر الثاني أخذه من تعريف القاضي عبدالوهاب مع تصرف يسير، وهذا الاختيار حسن، إذا أردنا أن يكون للذرائع ضابط يعصم تطبيقات هذه القاعدة من الزلل والغلو، لكنه لا يعطينا تصوراً شاملاً كاملاً عن قاعدة سد الذرائع عند المالكية، تلك القاعدة التي أصبحت جزء لا يتجزأ من المذهب، وبنيت عليها فرعيات كثيرة، اختلفت هندسة بنائها، تبعاً لاختلاف تصورات مؤسسيها لهذا الأصل. وهذا ما أشرت إليه سابقاً من أننا نحتاج إلى تعريف شامل لكل التصورات، نعرف به واقع المذهب، أكثر من حاجتنا إلى تعريف يرجح تطبيقات معينة، ويستبعد جزء من واقع المذهب لا يمكن التنكر له والتغاضي عنه.

وقد سار الدكتور محمود حامد عثمان على نفس النهج الذي سار عليه البرهاني، حيث يقول بعد عرضه لبعض تطبيقات الذريعة عند العلماء: «إن هذه التعريفات لا يمكن الاكتفاء بواحد منها إلا بعد إدخال بعض التعديلات عليها، لأن بعضها يكمل بعضاً، فإذا أردنا تعريفاً للذريعة يكون جامعاً مانعاً، من تلك التعريفات نقول مثلاً: الذريعة هي ما كان ظاهره الإباحة ويتوصل أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور»[٢].

وليت شعري ما الفرق بين هذا التعريف وتعريف ابن العربي حيث يقول: «هي كل عقد جائز في الظاهر، يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور»، وقوله في موطن آخر: «هي كل عمل ظاهره الجواز يتوصل به إلى محظور».

فكان على الباحث أن ينبه إلى أن التعريف الذي اختاره هو نفسه

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٨٠ ـ ٨١.

(٢) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ص٦٢.

تعريف ابن العربي، لا فرق بينهما إلا بإبدال كلمة بمرادفها!!

وعندي أن التعريف الذي اختاره هذا الباحث هو الأقرب إلى حقيقة المذهب من التعريف الذي اختاره البرهاني، مع الأخذ بعين الاعتبار لما قدمته سابقاً.

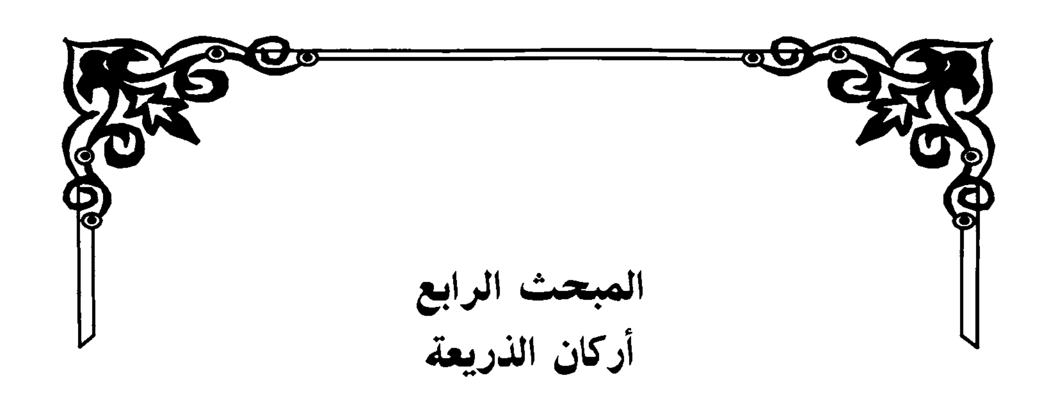
وقد ناقشت صاحبة كتاب قاعدة سد الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها تعاريفَ سد الذرائع، وتوصلت إلى نفس النتيجة التي توصل إليها البرهاني، فقالت: «إن الذريعة بالمعنى الخاص: هي الأمر غير الممنوع في نفسه إذا قويت التهمة في الوقوع به إلى فعل محرم»[١].

هذه هي أهم آراء الباحثين المعاصرين الذين درسوا هذه القاعدة بعمق، أردت التنبيه إليها في إطار تحقيق مفهوم سد الذرائع، وإعطاء صورة مقاربة عن حقيقته، وأعتقد أنه أصبح بالإمكان الآن إلقاء أضواء على الأركان التي تقوم عليها هذه القاعدة المتسعة الفروع.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) قاعدة سد الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها، ص٤٨.



المبحث الرابع
أركان الذريعة

من خلال التعاريف السابقة نلاحظ أن ثمة أركاناً تدور عليها الذريعة باعتبارها وسيلة معينة، لها مآل معين، وكما ذكرت سابقاً فإن بناء هذه الأركان سيختلف لا محالة، بحسب التصورات والتوجهات المختلفة للمؤسسين، لكن تبقى ملامح وأساسيات بارزة في بناء هذه الأركان، تشكل قاسماً مشتركاً بين تلك التصورات.

الركن الأول: الوسيلة أو المتذرع به:

لا يمكن النظر إلى الوسيلة مجردة عن المقصد، والغرض الذي تؤدي إليه، يقول الشاطبي: «ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد»[1].

من أجل ذلك فإن المقاصد في هذا الباب هي الحَكَم، ولذلك يقول القرافي: «وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاعُ به، بناءً على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة

---

(١) الموافقات، ٥/١٧٩.

عندنا[١] وكدفع المال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك[٢].

ويلاحظ أن الشخص قد لا يقصد بالفعل وقوع المفسدة لكنه يمنع من ذلك لاعتبارات متعددة، كلها تصب في الخوف من مجرد وقوع المفسدة، فقد نهى الله تعالى عن سب آلهة المشركين لئلا يسبوا الله عدواً بغير علم، ومن المعروف أن المسلمين إنما يسبون هذه الآلهة كراهةً لها ونصرة للدين، وقد نُهي المسلمون أن يقولوا: راعنا ـ للنبي ﷺ ـ يقصدون بها المراعاة والانتظار، لأن اليهود يقولونها وهم يقصدون بها الرعونة والحمق، عليهم لعنة الله.

وفي هذا الجانب الذي لا يتحقق فيه القصد، تبرز صعوبة هذه القاعدة وحاجتها إلى الموازنة الشديدة بين المصالح والمفاسد، فمثلاً، متى يمنع الشخص الذي لا يقصد بالوسيلة الوقوعَ في المفسدة؟ هل هو مجرد توهم المفسدة، هل هو التأكد من الوقوع فيها، أم غلبة الظن، أم أن القضية تتعلق بخطورة الموضوع المتوسل إليه كالربا مثلاً؟ فإن مجرد توهم وقوعه هو بمثابة غلبة الظن في غيره.

تلك أسئلة هامة لا شك سأحاول الإجابة عليها في المباحث القادمة إن شاء الله.

وعلى كل حال، إذا تأملنا النصوص الشرعية، فإننا نجدها شددت في مواضع لخطورتها ـ مثل الربا ـ، ونجد نصوصاً أخرى لم تعتبر ندرة الإفضاء، مثل: زراعة العنب التي أجمع العلماءُ على إباحتها، ومع ذلك

---

(١) وجه التحريم في دفع المال للكفار هو تقويتهم على المسلمين، لا ما يوهمه كلام القرافي من أن وجه التحريم هو أن المال الذي يدفع إليهم على هذا الوجه محرم عليهم بناءً على أنهم مخاطبون بالفروع، وقد نص كثير من الأصوليين على أن الخلاف في مخاطبة الكفار بفروع الشريعة ليست له ثمرة دنيوية وإنما هو راجع إلى أحكام الآخرة. والله أعلم.

(٢) الفروق، ٣٩/٢.

فإنها قد تؤدي إلى أن يعصر منها خمر، لكن الشريعة لم تعتبر ذلك لكثرة الوسائط، وتكاثف الحواجز دون هذا الفعل، مع ما في زراعة العنب من مصالح كثيرة، تعود إلى سد الحاجيات الضرورية للإنسان.

أما عندما يقصد الشخص بالوسيلة المفسدةَ، فإن الوسيلة هنا لا يمكن أن تُؤبن من سياقها المقصدي، ولا تفيد الصورة المباحة الظاهر في دبغ أديمها، إذ هي واردة ضمن نسق المحرم وسياقه، وفي الحديث الصحيح: «**إنما الأعمال بالنيات**»[١]، وقد أورد البخاري هذا الحديث في مواطن؛ منها: باب ترك الحيل.

تبقى صورة أخرى وهي الأهم. هي أنه قد يغيب قصد الشخص في هذه العملية، وهذه هي صورةُ النزاع والخلاف الأساسية في هذه القاعدة، لكن بالنسبة لأصحاب قاعدة سد الذرائع، فإنهم لا ينظرون إلى قصد الفاعل، لصعوبة الاطلاع عليه، لكن قد يقال: إنهم ينظرون إلى المقصد العام، والتوجه العام للناس، فحينما يكثر القصد إلى فعل محرم بوسائل مباحة فإن ذلك يصبح في حد ذاته كافياً لسد الباب أمام الجميع.

وهنا تظهر صعوبة أخرى، فقد تقوم القرائن الواضحة، من فاعل معين أنه لا يقصد ذلك المآل المحرم، فهل يُراعى هذا الأمر في سد الذرائع عند المالكية، ذلك أمر يصعب الجواب عليه، وعبارة ابن رشد لا تعطي جواباً محدداً لهذا الإشكال حيث يقول: «ولأن الذريعة قد لا تراعى مع العذر الظاهر»[٢]. فلو قال: لا تراعى لاتضحت المسألة، لكنه أتى بعبارة قد، فمعنى هذا أنها قد تراعى مع العذر الظاهر وقد لا تراعى، فما ضابط ذلك يا ترى؟!

والوسيلة هي الركن الأساسي «الذي تقوم عليه الذريعة لأن وجوده

---

(١) الصحيحين، البخاري: باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص٢١، ومسلم: باب قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**...»، ص٧٩٢، رقم: ١٩٠٧.

(٢) المقدمات لابن رشد، ٤٨٦/١.

يستتبع بالضرورة وجود الأركان التالية فبمجرد وجوده بالفعل تنتظم معه الأركان الثلاثة وجوداً بالفعل أو تقديراً. فلو ضربت المرأة بأرجلها ذات الخلاخيل مع قصد الافتتان، ثم حصل الافتتان بالفعل فقد توافرت الأركان الثلاثة.

ولو ضربت مع قصد إثارة الافتتان، ولم يحصل الافتتان، أو ضربت من غير قصد، ولم يحصل الافتتان، فإنها تمنع من ذلك في الوجوه الثلاثة، ويقدر حصول الافتتان في الأول، والقصد في الثاني، والقصد مع الافتتان في الثالث.

أما لو قصدت إثارة الافتتان، من غير ضرب بالأرجل، وبقي ذلك في داخل نفسها، فلا ذريعة.

وإذا وجد الافتتان ولم يوجد سبب آخر، غير الضرب بالأرجل يؤدي إليه، فذلك دليل على أنه إنما حصل بسبب الضرب. ولهذا فإن الركن الأول، يعد الأساس بين الأركان الثلاثة..»[1]. لكن قيمته، وخطورته، إنما تنبع من المتوسل إليه كما هو واضح من الأمثلة، وكما هو واضح من تعريف سد الذرائع نفسها.

الركن الثاني: الإفضاء أو طريقة التذرع:

وهذا الركن عبَّر عنه في التعريفات الماضية بعبارات مختلفة، منها التوصل، ومنها التطرق، ومنها قوة التهمة، ومنها الخوف... وكل هذه العبارات تعكس وجهات النظر في تطبيقات هذه القاعدة.

والظاهر أن الأخطاء المتعلقة بتطبيقات هذه القاعدة سببها الأساسي عدم تقييد هذا الركن، أو التعبير عنه بعبارة فضفاضة، تدخل فيه صوراً بعيدة أو تجعله آلية لتطبيقات متشددة تقوم على أساس توهم المفاسد، مما يفتح أبواب الحرج على الأمة، وينافي مقاصد التشريع.

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص١٠٤.

فالأحسن إذن تقييد هذا الركن بأحد قيدين:

القيد الأول: كثرة قصده من الفاعلين.

القيد الثاني: خطورة الموضوع أو المُفضَى إليه، وكل هذا يصب في عبارة قوة التهمة. غير أن هذا لا يمنعنا من القول: إن واقع التطبيق لهذه القاعدة في المذهب لا يقبل هذا التقييد، فهناك فرق بين البحث عن الصورة الصحيحة التي ينبغي أن يكون عليها سد الذرائع، وبين واقعه المذهبي الذي يعج بالتطبيقات التي لا تراعي هذا القيد، كما أنه ينبغي التفريق بين تعريف القاعدة الذي يعم الماهية صحيحة كانت أو فاسدة، وبين الضوابط التي ينبغي أن تنضبط بها القاعدة.

الركن الثالث: المتوسل إليه:

هذا هو لب الأركان، الذي يحدد حكم الوسيلة، وتتحول إلى المنع تبعاً له، وهو الذي عبَّرت عنه التعريفات السابقة بالفعل الممنوع، أو (المحظور)، أو (المحرم).

فهو إذن لا بد أن يكون ممنوعاً، فإن كان جائزاً فلا تكون الوسيلة إليه ذريعة بالمعنى الذي بيناه، وسبق أن بينت أنه لا بد أن يكون فعلاً، وإلا كانت الوسيلة إليه سبباً أو مقتضياً.

وتكمن خطورة هذا الركن فيما يلي:

١ ـ أن أهميته وخطورته هما اللذان يتحكمان في إعطاء الوسيلة حكمها، ذلك أن سد الذرائع في باب القضايا المتعلقة بالدين أشد من ذلك في باب النفس، ثم العقل ثم النسب وهكذا.

كما أن سد الذرائع في باب التوحيد خاصة أكثر منه في الأبواب الأخرى، وسد الذرائع في بعض المواضيع الفقهية ـ كالربا ـ أشد من غيره من الأبواب، وهكذا.

٢ ـ أن هذا الركن يدخل في المقاصد، وهي الأمور التي من أجلها

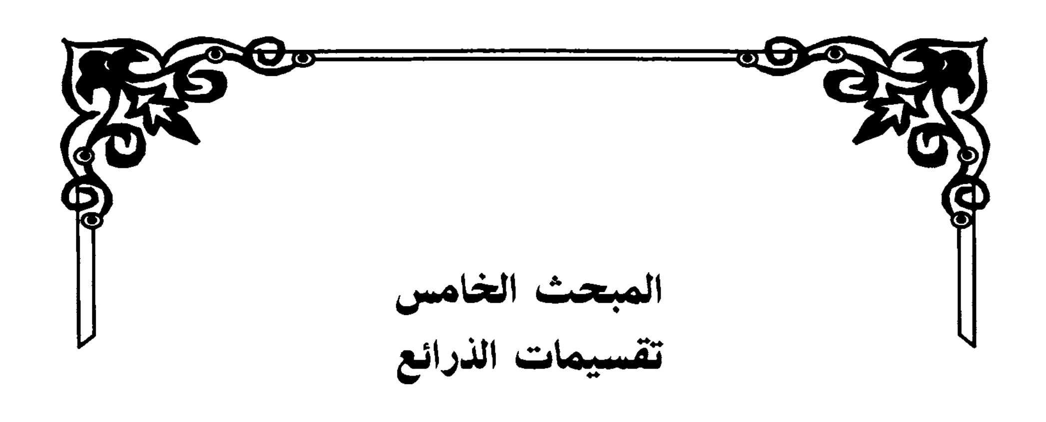
شرعت الأحكام، فلا غرو أن يكون من هذه الزاوية، هو الفيصل في رسم ملامح هذه الأركان، لأنه هو الأساس الذي عليه بنيت قاعدة سد الذرائع، يقول الدكتور أحمد الريسوني:

«قاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه، وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها»[١].

وهنا يجب أن يكون الباحث مرهف الحس، حتى لا يقع في تحريف آخر، وهو إبطال مفعول النصوص من أجل ما يتوهمه المجتهد أو الباحث من مقاصد أو مصالح معينة، فالمصالح لا تدرك بمجرد العقل، بل إن التعمق في التشريع والمقارنة العميقة بين أبوابه، والتعرف على علل الأحكام، وروح التشريع، هي الأدوات التي تعصم من الزيغ والزلل، وتجعل النصوص والمصالح تسيران في انسجام واتساق دون افتعال خصومة، أو تعارض بين النصوص والمقاصد.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، ص٧٤، دار الرباط، المغرب، ط: ٢، ١٤٢٤/٢٠٠٣.



المبحث الخامس
تقسيمات الذرائع

تختلف أقسام الذرائع بحسب المعيار الذي يتم على أساسه التقسيم، وبحسب اختلاف وجهات نظر العلماء الذين قاموا بهذا التقسيم، وقد رأيت أنه من الضروري التعرض لهذه الأقسام، ولو بشيء من الإيجاز، من أجل إيضاح مفهوم الذرائع وتجلية صورته، ومن الملاحظ أن كل هذه التقسيمات وإن اختلفت أشكالها، فإنها تصب في قالب واحد، وتدور على قطبين أساسيين؛ هما: الوسيلة والمقصد.

١ ـ تقسيم القرافي:

تعرض القرافي لتقسيم الذرائع في إطار تنقيح الخلاف، والرد على شبهة اختصاص المالكية بهذا الأصل، فقال: «وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك، كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام، قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى.

وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك...»[(١)].

لقد قسم القرافي الذرائع بحسب فتحها وسدها إلى ثلاثة أقسام.

ومع أن المقصود هنا بالذريعة هو المفهوم العام، وقد ذُكر المفهوم الخاص تبعاً له، لكن يمكن استثمار هذا التقسيم في بناء صورة معتدلة للذرائع، سالمة من الغلو، وذلك في التأمل في كل قسم من تلك الأقسام، فالقسم الأول المجمع على سده مثل له بحفر الآبار في الطرق العامة، وإلقاء السم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى، فيؤخذ منه تأصيل تحريم ما يُوقع في المفسدة قطعاً أو غالباً، أو بكثرة من الذرائع الاجتهادية.

وأما القسم الثاني الذي أجمعت الأمة على عدم منعه فمثل له بزراعة العنب التي قد تؤول إلى أن يعصر منها الخمر.

فيؤخذ من هذا المثال عدم سد الذرائع في حال مماثلة، وهي ما إذا كان الإفضاء إلى المفسدة نادراً، أو كانت الوسائط إليه كثيرة، وكان في فعله مصلحة واضحة، وهي هنا تتعلق بمعايش الناس وأقواتهم. فهذه المصلحة الضرورية، والتي هي الطريق الجادة في هذا الفعل، جعلتنا نغضي عن مفسدة تحويل العنب إلى خمر.

ورغم أن هذه الصورة مجمع على عدم سد الذريعة فيها بنقل المالكية أنفسهم فإننا إذا دققنا النظر في فروع المالكية، فإننا سنجد لها نظائرَ ومثيلاتٍ تشدد فيها المالكية وسدوا فيها الذرائع.

---

(١) الفروق، ٣٨/٢.

وأما القسم الثالث وهو المختلف فيه فمثَّل له ببيوع الآجال، ومن الواضح أنها تحتمل وقوع المفسدة وعدمها، فهي منزلة بين المنزلتين السابقتين، والفقه إلحاقها بالأشبه منهما، وعدم إعطائها حكماً ثابتاً، لاختلاف أحوالها. ومن أجل ذلك نرى المالكية لا يعطونها حكماً مضطرداً، ويتعاملون معها بمرونة تامة، ناظرين إلى سياقها الذي ترد فيه، والذي يقربها أحياناً من الصورة المحرمة، وتارة يقربها من الصورة الجائزة، وبين هذين البعدين تبرز منازل المجتهدين، وتظهر أقدارهم، ومن تلك المعاناة والمكابدة يجتني طالب العلم من دوالي الفقه الباسقة ما لعله أشهى من فرحة ترجيح حكم على آخر.

فهذا الباب الذي هو باب بيوع الآجال تتجاذبه أطراف متعددة فهو يتعلق بموضوع خطير هو الربا، وقد سدت الشريعة أبوابه سداً محكماً، كما أنه اشتهر تحايل بعض الناس على الربا بواسطة بيوع الآجال، وبالمقابل فإن اتهام النوايا أمر لا يقره الشرع. وكذلك أحل الله البيع، وبيوع الآجال هي في ظاهرها بيع صحيح، وصفقات منفصلة!!

تلك إشكالية كبرى تجعلنا نفهم اضطراب المالكية في تطبيق هذا الضابط على فرعيات متشابهة الألوان إذ لعلها ـ مع ذلك ـ مختلفة الطعوم!!

فقد قرر ابن رشد في المقدمات في كتاب بيوع الآجال أن أصل ما بني عليه هذا الكتاب الحكم بالذرائع[1]، ولكن هل يطرد ذلك المنع عند الممارسة الميدانية، كلا، فلهم في ذلك استثناءات متعددة؛ منها: مراعاة أحوال الأشخاص، ففي النوادر والزيادات: «قال محمد[2]: ومن قول مالك وأصحابه، أنه إنما تكره العينة في البيع إلى أجل، فأما في بيع النقود فلا،

---

(١) المقدمات، ٣٦١/١.

(٢) محمد العتبي، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن عتبة، رحل فسمع من سحنون وأصبغ، كان حافظاً للمسائل، عالماً بالنوازل، توفي سنة ٢٥٠هـ، الديباج ١٣٨/٢.

إلا لمن عرف بالعينة[١] المكروهة، فإذا كانت البيعة الأولى إلى أجل، والثانية إما بنقد وإما إلى أجل فأتهم فيها كل أحد...» فقد روعي في هذا النص، نمط خاص من الناس وهم أهل العينة.

«ومن كتاب ابن المواز[٢] والمجموعة، قال ابن القاسم[٣]: قال مالك: ومن باع سلعة بثمن نقداً فقبضه، قال في كتاب ابن المواز، ثم ابتاعها منه بأكثر منه نقداً، وقال في المجموعة والواضحة، ثم استقال منها بزيادة من البائع نقداً أو إلى أجل، قالوا عن مالك، فذلك جائز، إلا من أهل العينة...»[٤]. وسيأتي من كلام ابن رشد ما يوضح سبب اتهام أهل العينة في أمثال هذه الصفقات.

والمالكية يغلبون هنا جانب التهمة، فإذا كان أحد الأشخاص من أهل العينة، حمل الآخر على أنه منهما (قال أصبغ[٥]: وإذا كان أحدهما من أهل العينة فاعمل على أنهما جميعاً من أهلها)[٦].

وأحياناً ينظر المالكية إلى ما يضعف التهمة فيجعلونه سبباً لعدم سد الذرائع في بيوع الآجال ـ على اختلاف بينهم في ذلك ـ لكن من الغريب

---

(١) العينة: «أن يشتري سلعة بثمن معلوم إلى أجل مسمى، ثم يبيعها بالنقد دون الثمن الذي اشتراها به، وهذا مأخوذ من العين وهو النقد الحاضر». انظر: الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي لأبي منصور الأزهري، ص٣١١، تحقيق: د.عبدالمنعم طوعي، دار البشائر الإسلامية، ط: ١، ١٤١٩هـ.

(٢) ابن المواز: محمد بن إبراهيم بن زيد الإسكندراني، المعروف بابن المواز، تفقه على ابن الماجشون وابن عبدالحكم، له كتابه المشهور المعروف بالموازية، توفي ٢٩٢هـ، الديباج ٢/١٣٠.

(٣) عبدالرحمن بن القاسم، العتقي، روى عن مالك والليث، وخرج له البخاري، من أفقه تلامذة مالك، لازمه عشرين سنة، توفي سنة ١٩١هـ، الديباج ١/٤٠٠.

(٤) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غير الأمهات، ٦/٨٥، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.

(٥) ابن الفرج ابن سعيد بن نافع مولى عبدالعزيز بن مروان، كان فقيه البلد، روى عن البخاري وأبو حاتم الرازي، توفي سنة ٢٢٥هـ، الديباج، ١/٢٦٧.

(٦) النوادر والزيادات، ٦/٨٥.

أنهم أحياناً ينظرون إلى الحيثيات التي تضعف التهمة، أنها قد يستغلها آخرون، ليتعللوا بنفس تلك الحيثيات لإضعاف التهمة الموجهة إليهم وتبرير صفقة الربا، فتصبح هذه الحيثيات التي تضعف التهمة تهماً جديدة عند المالكية فتسد الذرائع أيضاً، وهذا واضح من هذا النص الفقهي في البيان والتحصيل، «قال: وسئل مالك عمن باع من رجل سلعة ودفعها إليه وقبضها بمائة دينار إلى أجل سنة، فأقامت عنده بعد أن قبضها حتى حدث بها عيب أو عرج أو قطع، حتى علم أنهما لم يعملا القبيح أيجوز لبائعها أن يشتريها بأقل مما باعها به وينقده ثمنها بعد ما حدث فيها هذه الأشياء؟

فقال: يبيعها بالدين ويشتريها بالنقد أقل منه، لا يصلح هذا ولا يؤمن الناس على مثله، ولو جاز هذا لقال آخر في مثل هذا فقد نَقَصَتْ، فقد مرضت، لا يجوز هذا ولا يمكن الناس منه، وقال سحنون مثله، وهو خير من رواية ابن القاسم»[(١)].

ففي هذا النص من بيوع الآجال نجد أن السلعة أقامت عند المشتري مدة، وذلك يضعف التهمة التي هي تسويغ صفقة الربا، بواسطة تلك السلعة، ثم حدث بها ـ أي: السلعة ـ عيب، وذلك يزيد التهمة ضعفاً، وكان القياس هنا ألا تسد الذريعة، ولكن نجد أيضاً في النص، ما يجعل من ضعف هذه التهمة، تهمة أخرى، وهي تذرع الناس بحدوث العيب في السلع، من أجل تسويغ صفقة الربا، لكن ابن القاسم في روايته لا يوافق على هذا الحكم، بل يُجيز هذه الذريعة، ويعتبرها عاملاً في إضعاف التهمة، وذلك ما نراه واضحاً في هذا التعليق لابن رشد على النص السابق، «قال محمد بن رشد: رواية ابن القاسم التي أشار إليها سحنون[(٢)] وقعت في كتاب ابن المواز قال ابن قاسم عن مالك في الدابة أو البعير يبتاعها بثمن

---

(١) البيان والتحصيل، ١١٩/٧، دار الغرب الإسلامي.

(٢) سحنون: عبدالسلام بن سعيد التنوخي، سمع من ابن القاسم وابن وهب، كان حافظاً زاهداً، قال ابن القاسم: ما قدم إلينا من إفريقية مثل سحنون، توفي ٢٤٠ للهجرة، الديباج المذهب، ٢٤/٢.

إلى أجل فيسافر عليها المبتاع إلى مثل الحج وبعيد السفر، فيأتي وقد أنقصها، ثم يبتاعها منه بأقل من الثمن نقداً، فلا يتهم في مثل هذه أحد ولا بأس به، وكذلك الثوب يلبس فيبلى، وذهب كل واحد من ابن القاسم، وأشهب في هذه المسألة إلى ما روي عن مالك فيها، وذلك من قوليهما في كتاب الرواحل والدواب من المدونة: أجاز ابن القاسم فيها أن يستقيل الكري المتكاري فيقيله بزيادة، بعد أن قبض الكراء وغاب عليه إذا كانا قد سارا من الطريق ما يسقط التهمة عنهما، ولم يجز ذلك أشهب[1] قبل الركوب ولا بعده، ورأى التهمة بينهما باقية على حالها.

وقول ابن القاسم وروايته عن مالك أظهر والله أعلم، لأن ذلك ليس بحرام بين، وإنما يفسخ حماية للذرائع، ومن ناحية التهمة، وأكثر أهل العلم لا يقولون بذلك، فإذا ظهر ما يضعف التهمة انبغى ألا تحقق، وبالله التوفيق»[2]. وهذا اعتراض واضح من ابن رشد يقضي بطي هذا الملف العريض من الاتهام بعد أن شهد الأصل والقرائن على بعد التهمة.

وكذلك لا يمكن فهم تطبيقات هذا القسم المختلف فيه من الذريعة، بمعزل عما يتعارض معه من القواعد والأصول، وما ينشأ عنه من المصالح والمفاسد، فقضاء الحاكم بعلمه مثلاً، يؤدي إلى إحقاق الحق في أمور، قد لا تبين بمجرد الشهادات والبينات، لكنه أيضاً قد يؤدي إلى مجانفة الحق والقضاء بالباطل من حكام الجور.

وكذلك تضمين الصناع السلع لأنهم يمتلكون من المهارات ما يستطيعون به تغيير السلع فلا يعرفها أربابها، فهل يضمنون على هذا الأساس، أو لا يضمنون باعتبار أنهم أجراء، وأصل الإجارة على الأمانة؟ هذه عملية صعبة تحتاج إلى موازنة هادئة بين هذه الأصول، وخبرة مقارنة في جميع أبواب الشريعة، واطلاع واسع على المقاصد.

---

(١) أشهب: مسكين بن عبدالعزيز القيسي، روى عن مالك والليث، وروى عنه سحنون وجماعة، توفي سنة ٢٠٤هـ، الديباج ٢٧٣/١.

(٢) البيان والتحصيل، ١١٩/٧.

وعدم النظر في المقاصد ـ أحياناً ـ قد يؤدي إلى أن يحمل الحكم الشرعي على وجه، ليس هو المراد، ويوجه توجيها، يخرجه إخراجاً غير مستساغ، فيصبح أدعى إلى السخرية منه إلى حقيقة الشريعة الحكيمة، وقد يقع في ذلك بعض الأجلاء من كبار فقهاء المالكية، كما وقع لسحنون رحمه الله، ففي البيان والتحصيل: «وسئل عن المحرم يكثر عليه قمل إزاره، فيبيعه لموضع ما فيه من القمل، قال: لا بأس بذلك، قال سحنون: إذا باعه أليس قد عرضه للقتل»؟!

ومع أن دافع سحنون إلى ما قاله هو ما عرف عنه من ورع وقوة في التمسك بالحق، فمن شدة حفاظه على الامتثال، ذهب إلى هذه الدرجة من الاحتياط، وأغفل المقصد الأصلي.

ومن المعلوم أن الحاج ليس مأموراً بحراسة القمل! ولا منع الناس من قتله، فليس مقصد الشرع مما سنه في أحكام الحج الحفاظ على حياة القمل، وإنما هو تربية الإنسان في هذا الموسم على ترك الترفه.

وقد رد ابن رشد بحزم على هذا المأخذ، مستنيراً بمقاصد الشرع، فقال: «أجاز له مالك بيع إزاره لموضع ما فيه من القمل كما يجوز له أن يتركه ويلبس غيره، إذ ليس عليه أن يتمادى على لباس الثوب الذي أحرم فيه إلى آخر إحرامه، ورأى سحنون أنه إذا باعه فقد عرض القمل للقتل، كما لو طرد صيداً من الحرم إلى الحل، وليس هو مثله، لأنه إذا طرد الصيد من الحرم إلى الحل فقد أخرجه من مأمن إلى غير مأمن، لأنه كان في مكان لا يصاد فيه فأخرجه إلى مكان يصاد فيه، والقمل الذي في الثوب حكمه قبل البيع كحكمه بعد البيع في جواز قتله لمن ليس بمحرم، وليس على من صار القمل في ثوبه أن يمنع الناس من قتله، إنما عليه ألا يقتله ولا يأمر بقتله، ألا ترى أن من أحرم وبيده صيد، يرسله في الحل، وليس عليه أن يمنع الناس من صيده، ولم ير مالك بيعه ثوبه لمكان ما فيه من القمل مميطاً عن نفسه الأذى، بخلاف المسألة التي في الرسم الذي قبل هذا، والفرق بينهما أنه فعل هاهنا ما يجوز له من بدل ثوبه، وهناك ما لا

يجوز له من إلقاء القمل عنه»[١].

بهذا النفس الطويل والخبرة المقارنة، تناول ابن رشد هذه القضية وأرجع الأمور إلى نصابها، ووضح مناط الحكم، ورد على ما يتوهم أنه مناط الحكم، وأعطى للحادثة نظائر وضح بها حكمها، ووضعها في نسقها المقصدي، ونطاقها الشرعي.

وسيرد مزيد من البيان لهذه القضية عند الحديث عن المسلك المتشدد في الأخذ بسد الذرائع. وقد بسطت القول في توضيح تقسيمات القرافي، وركزت على القسم المختلف فيه، لأستغني بذلك عن التعليق الطويل على التقسيمات الأخرى، لأنها ترجع في النهاية إلى الأقسام التي ذكرها القرافي.

٢ ـ تقسيمات الشاطبي:

تدخل تقسيمات الشاطبي في إطار النظر إلى درجة الإفضاء إلى المفسدة وهو تقسيم هام يخدم المفهوم الخاص لسد الذرائع خدمة كثيرة.

ويزيد من أهميته أنه ناتج عن تأمل عميق من عالم متخصص في معرفة مقاصد الشرع، والموازنة بين المصالح والمفاسد.

وقد قسم الشاطبي الذرائع باعتبار مآلها إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما أدى إلى المفسدة بشكل قطعي، فهذا لا خلاف في وجوب سده، لأن صاحبه إما مقصر في إدراك عواقب الأمور، أو قاصد الوقوع في المفسدة، وكلاهما يصب في تحميله المسؤولية وتضمينه في الجملة.

القسم الثاني: ما يكون إفضاؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الإباحة ترجيحاً للمصلحة الغالبة على المفسدة النادرة الوقوع. كزراعة العنب الذي قد يعصر خمراً (ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة، أو

---

(١) البيان والتحصيل، ٣/٤١٥.

دفع المفسدة مع معرفته بندرة المضرة عند ذلك تقصيراً في النظر ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل إذن باق على أصل المشروعية، والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها، كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، لكن ذلك نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة)[(١)].

القسم الثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً كبيع العنب للخمار، فهذا محل خلاف لتردده بين القسم الأول والقسم الثاني. ولكن إلحاقه بالقسم الأول أرجح ـ عند الشاطبي ـ:

أولاً: لأن الشريعة أجرت الظن مجرى العلم في كثير من الأبواب.

والثاني: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، فإنهم قالوا: لتكفن عن سب آلهتنا أو لنسبن إلهك فنزلت.

وفي الصحيح: «**من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه**»، قالوا: يا رسول الله، هل يشتم الرجل والديه؟ قال: «**نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه**»[(٢)(٣)].

والثالث: أن إجازة هذا الموضوع تدخل في باب التعاون على الإثم والعدوان.

القسم الرابع: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً كثرة لا تبلغ درجة قوة المظنة الملحقة بالمئنة، وهذا كبيوع الآجال، فهنا أيضاً يقع الخلاف.

والشافعي وأبو حنيفة إنما نظرا إلى الصورة الظاهرة، ولم يتهما

---

(١) الموافقات، ٣/٥٤.

(٢) الموافقات، ٣/٥٤ ـ ٨٤، بتلخيص وتصرف.

(٣) البخاري: كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، ص١١٥٨، رقم: ٥٩٧٣، ومسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ص٦٣، رقم: ٩٠.

أصحاب الصفقة بالتورط في الربا لمجرد الاحتمال، فتمسكا بأصل هام هو أن الأصل في البيوع الحلية، والأصل في الشخص عدم التهمة، أما مالك فقد نظر إلى القضية نظرة أعمق من مجرد وجود صفقة ظاهرها الجواز تقع بين اثنين، فقد نظر إلى خطورة الربا، وأثره على المجتمع بصورة عامة، فوجد أن مظنة هذه المفاسد الكثيرة المترتبة على هذا الفعل، أرجح من قابلية تخلفها في بعض الأفراد، وأعمل قاعدة (دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح) وقد ذكر الشاطبي أدلة كثيرة لمنع هذا القسم، منها:

نهيه عليه الصلاة والسلام عن الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم، ونهى عن بناء المساجد بين القبور، وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وقال: «**إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»، ونهى عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين وندب إلى تعجيل الفطر (إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة وليس بغالب ولا أكثري، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني. . .)[١].

لقد قسم الشاطبي الذرائع إلى أربعة أقسام، بينما قسمها القرافي إلى ثلاثة أقسام، وكل هذه التقسيمات ترجع إلى المآل، ولكن يلاحظ أن القرافي من خلال تمثيله للقسم المجمع عليه ذكر بعض الأفراد التي إفضاؤها إلى المفسدة ظني، بينما جعل الشاطبي ذلك مما يحتمل الخلاف، فكان الشاطبي في تقسيمه أدق من القرافي، وعلى كل حال (مراتب الذريعة في الأصل ثلاث، سواء جعلنا موقف العلماء من اختلاف وائتلاف أساساً للتقسيم كما فعل القرافي أو جعلنا درجة التأكد أو عدمه من الإفضاء إلى المفسدة أساساً، فالأمر يرجع إلى معنى واحد، فالعلماء مجمعون على اعتبار

---

(١) الموافقات، ٣/٨٥.

ما أفضى قطعاً، وعلى إلغاء ما لم يفض إلا نادراً جدًّا)[١].

أما في المرتبة الثانية، فكلما قويت التهمة وغلب الظن، يضعف الخلاف في المذهب المالكي ومن حذا حذو المالكية في ذلك.

وكلما ضعفت التهمة، اضطربت أقوال المذهب ما بين مخفف ومشدد، نتيجة لتزاحم المصالح والمفاسد وتجاذب الأشباه والفروق.

بقي أن أشير إلى أنه إذا كان الإفضاء إلى المفسدة كثيراً غير غالب ولا نادر فـ(هذه المرتبة على الرغم من التباسها وغموضها فإن مالكاً يلحق الكثرة بالغلبة، لأن الكثرة في الوقوع تلحق بالمظنة في الوجود)[٢].

والمقصود أنه إذا كثر قصد الناس إلى محرم ما، وإن كانت الوسيلة في الأصل غير مفضية غالباً إليه، فإن تلك الكثرة في القصد، تنزل منزلة الغلبة في الوجود، فلا يكون النظر هنا إلى الشخص، وإنما يكون النظر إلى كثرة وقوع الفعل.

لكن عندما يكون الإفضاء غير غالب، وتقوم قرائن أيضاً على بعد التهمة، فهل تبقى الكثرة مهيمنة على عملية الموازنة فيحكم بسد الذرائع دائماً، وبنفس الصرامة والحدة؟

والذي يفهم من كلام ابن رشد السابق في بيوع الآجال أن القرائن الدالة على بعد التهمة ينبغي أن تكسر سورة هذا التطبيق الشديد لسد الذرائع، يقول ابن رشد: «...فإذا ظهر ما يضعف التهمة انبغى ألا تحقق)، لكنه جاء بقولة أخرى تجعلنا على إياس من إيجاد ضابط معين، في هذا الجو الصعب القائم على موازنات وحسابات خاصة، تجعل لكل واقعة طعمها الخاص وحكمها المعين، يقول ابن رشد: «...ولأن الذريعة قد لا تراعى مع العذر الظاهر».

---

(١) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، ص٢٩، ط: ١، ١٤١٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠.

فإن ابن رشد هنا وهو من هو في إتقان المذهب، لم يجزم بأن الذريعة لا تراعى مع العذر الظاهر، وإنما أتى بعبارة دقيقة، وكأنها نقل أمين للخلاف والتصدع في المذهب (ولأن الذريعة قد لا تراعى مع العذر الظاهر).

ثم إنه حتى في الصورة التي يكون فيها الإفضاء نادراً جداً والتي نقل فيها المالكية الاتفاق، كثيراً ما نجد المالكية يسدون الذرائع فيها، فكم من مسألة سدوها خشية اعتقاد وجوبها، رغم كون الإفضاء إلى ذلك نادراً، لشهرة الحكم، ولإمكان بيان حكمه بدل تركه.

وكم من مسألة سدوها خشية أن يلحق بعبادة معينة ما ليس منها رغم ندرة ذلك جدًّا، وقيام الشهرة والبيان حاجزاً دون وقوع ذلك، وكل ذلك سيرد مفصلاً ـ إن شاء الله ـ في باب الغلو في تطبيق سد الذرائع.

٣ ـ تقسيمات القرطبي (أبو العباس):

لا يبتعد القرطبي في تقسيم الذرائع كثيراً عن صاحبيه (القرافي والشاطبي)، حيث قسمها على اعتبار المآل، لكنه خالفهما في المصطلح ـ بعض الأحيان ـ حيث جعل ما يفضي إلى المفسدة قطعاً خارجاً عن مسمى الذريعة، وجعله داخلاً في قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولكنه أيضاً وافقهم في حكمه.

يقول القرطبي: «اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يفضي إليه قطعاً أو لا. الأول ليس من هذا الباب بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه، ففعله حرام، ومن باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحظور غالباً، أو ينفك عنه غالباً، أو يتساوى الأمران وهو المسمى بالذرائع عندنا.

فالأول: لا بد من مراعاته، والثاني والثالث: اختلف الأصحاب فيه،

فمنهم من يراعيه[١] وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة[٢].

ومن خلال هذا النص نستنتج أن الذرائع عند القرطبي أربعة أقسام من حيث التصور والوقوع، وثلاثة أقسام من حيث الحكم. وهذه الأقسام هي:

١ ـ ما يفضي إلى الوقوع في المحظور قطعاً، وقد جعله القرطبي خارجاً عن باب الذرائع وأدخله في باب ما لا يتم الواجب إلا به...

٢ ـ ما يفضي إلى المحظور غالباً، وهذا قال فيه القرطبي: إنه لا بد من مراعاته، وهذه العبارة لا تفيد ـ بالضرورة ـ أنه لا خلاف فيه بل تحتمل عدة توجيهات، فإما أن يكون ترجيحا منه لسد الذريعة فيه أو حكاية لاتفاق المذهب، وبالتالي، لا يتعارض كلامه هذا مع قول الشاطبي في هذا القسم أنه يحتمل الخلاف، كما فهمه بعض الباحثين، فقال: «...ويرى أبو العباس أن هذا القسم يجب منعه وسده، ولم يحك في ذلك خلافاً، وهو بذلك مخالف للشاطبي في حكم هذا القسم، فقد ذكر الشاطبي أن هذا القسم يحتمل الخلاف، ورجح إلحاقه بالقسم الأول وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة مقطوعاً به فيمنع...»[٣].

ولي على هذا الكلام ملاحظات:

أ ـ **قوله**: «ولم يحك في ذلك خلافاً»، يرد عليه أنه لم يحك أيضاً في ذلك اتفاقاً، فكان الأحسن حمله على المذهب الصحيح، القاضي بوجود الخلاف في المسألة.

ب ـ حكايته لترجيح الشاطبي إلحاقة بالقسم الأول، قد تكون هي نفسها عبارة القرطبي (..فالأول لا بد من مراعاته)، وكأن القرطبي رجح

(١) الظاهر أن السياق سقط منه جملة: ومنهم من لا يراعيه.
(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ٣٨٢/٤، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٣) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ص١٠٧.

بهذه القوة دون أن يذكر كلمة الترجيح، فلا تعارض إذن بين ما ذكره القرطبي وما ذكره الشاطبي.

ج ـ **القسم الثالث**: وهو ما يفضي إلى المحظور نادراً، وعبارة القرطبي: ما ينفك عن المحظور غالبا.

د ـ **القسم الرابع**: وهو ما يتساوى فيه الأمران.

وهذان القسمان الأخيران نقل القرطبي الخلاف فيهما عن المالكية فبعضهم يراعيهما، ويسد فيهما الذريعة، وبعضهم لا يراعي ذلك ويسميه «التهمة البعيدة» أو «الذرائع الضعيفة».

لكن ينبغي ألا يكون الخلاف في سد الذرائع في هذين القسمين على درجة واحدة، فما يفضي إلى المحظور نادراً أقرب إلى أن يكون في صف «التهمة البعيدة» و «الذرائع الضعيفة» وأما مستوى الطرفين، فينبغي أن يكون الخلاف فيه أقوى، والنظر فيه إلى القرائن أجدر، لأن تساوي الاحتمالين، يجعل القرائن هي الفيصل، مع أن أحد الاحتمالين شهد له الأصل.

٤ ـ تقسيمات ابن تيمية:

قال ابن تيمية، متحدثاً عن أقسام الذرائع:

«الذرائع إن كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه (الشارع) يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي، وقد لا تفضي لكن الطبع متقاض لإفضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل وإلا حرمها أيضاً. . .»[١].

قبل الكلام على هذه الأقسام أود أن أشير إلى أن في كلام ابن تيمية شيئاً جديداً لا يكاد يوجد في كلام غيره.

فرغم أنه قسم الذرائع على أساس المآل والإفضاء، فإنه انفرد بشيء

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١٣٩/٣؛ طبعة كردستان العلمية.

هام هو هذه الموازنة في الإفضاء بين المصالح والمفاسد، فإنه بيَّن أن ندرة الإفضاء إلى المفسدة إن لم تكن تقابلها مصلحة فإنها تسد أيضاً.

والتقسيمات المنصوصة في كلام ابن تيمية هي على النحو التالي:

القسم الأول: ما أفضى إلى المحرم غالباً، وحكمه التحريم.

القسم الثاني: ما استوى طرفاه، والطبع متقاض لإفضائه إلى المفسدة فحكمه التحريم أيضاً.

ويفهم من منطوق هذا القسم قسم آخر، وهو مستوى الطرفين الذي لا يميل الطبع إلى إفضائه، ومفهوم كلامه أنه غير محرم.

القسم الثالث: ما كان إفضاؤه إلى المفسدة قليلاً وهو غير مشتمل على مصلحة راجحة فهذا أيضاً محرم.

القسم الرابع: ما كان إفضاؤه إلى المفسدة قليلاً وهو مشتمل على مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل فهذا غير محرم.

فالأقسام خمسة إذا أخذنا بالمفهوم، وأربعة إذا أخذنا بالمنطوق، ويفهم أيضاً من تقسيم ابن تيمية أن ما أفضى إلى المفسدة قطعاً محرم من باب الأولوية والأخروية، وسبق أن ذكرنا أن القرطبي استبعد هذا القسم عن أقسام الذرائع، وجعله من باب ما لا يتم الواجب إلا به.

ولابن تيمية كلام آخر مضمونه أن الذريعة تنقسم إلى ذريعة يحتال بها، وذريعة خالية من الاحتيال.

فالذريعة التي يحتال بها كالجمع بين البيع والسلف، ومما يحتال به من المباحات بيع النصاب قبيل الحول فراراً من الزكاة.

والذريعة التي لا يحتال بها كسب الأوثان، فإنه ذريعة إلى أن يُسبَّ اللَّهُ عَدواً بغير علم. هذا إذا قررنا أن الساب للأصنام غير قاصد إلى هذا المآل، وهو الظاهر في المسلم، ولكن إذا قدرنا أن هذا الساب أراد المآل

المحرم، فلا مانع أن يدخل أيضاً في باب الاحتيال على المحرم، والله أعلم.

٥ ـ تقسيمات ابن القيم:

يقول ابن القيم: «الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك، فهذه أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد، وليس لها ظاهر غيرها.

والثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم إما بقصده أو بغير قصد منه، فالأول كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل. . .، والثاني كمن يصلي تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي، أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلي بين يدي القبر لله، ونحو ذلك.

ثم هذا القسم من الذرائع نوعان، أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته، والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته، فهاهنا أربعة أقسام:

الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة.

الثالث: وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

الرابع: وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

فمثال القسم الأول والثاني قد تقدم. ومثال الثالث: الصلاة في أوقات النهي. . . ومثال الرابع: النظر في المخطوبة. . . وفعل ذوات الأسباب في

أوقات النهي. فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجات المصلحة، وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهة أو تحريماً بحسب درجات المفسدة»[١].

وهذا التقسيم الذي حرره ابن القيم لا يخرج عن التقسيم إلى المآل، لكنه يخطو فيه خطوات شيخه ابن تيمية، الذي أدخل عنصر الموازنة بين المصالح والمفاسد في إطار هذا التقسيم.

ويلاحظ على ابن القيم أنه أدخل في الذرائع قسماً لا تصدق عليه قيود الذرائع بالمفهوم الخاص، فتمثيله للخمر المفضية إلى السكر في إطار القسم المفضي إلى المفسدة عليه ملاحظات:

أنه يشترط في الذرائع بمفهومها الخاص أن يكون المفضي إليه فعلاً، وليس السكر فعلاً، وكذلك يشترط فيها أن تكون الوسيلة جائزة والوسيلة هنا محرمة، فهي من المقاصد ـ إذن ـ وليست من الوسائل إذ الخمر محرمة لذاتها.

٦ ـ تقسيمات ابن الرفعة:

يقول ابن الرفعة[٢]: «إن الذريعة ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام، عندنا وعندهم (المالكية والشافعية).

الثاني: ما يقطع بأنه لا يوصل، ولكنه اختلط بما يوصل، فكان من الاحتياط سد الباب، وإلحاق الصورة النادرة، التي قطع بأنها لا توصل إلى

---

(١) إعلام الموقعين، ١٤٨/٣.

(٢) ابن الرفعة: محمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن صارم بن الرفعة، شافعي، سمع الحديث من محيي الدين الدميري، من تصانيفه المطلب في شرح الوسيط، توفي ٧١٠هـ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٢٤/٩، ط: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

الحرام بالغالب الموصل إليه، وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب، ويختلف الترجيح عندهم بحسب تفاوتها»(١).

هذه التقسيمات قريبة مما مضى، قرر فيها ابن الرفعة مذهب الشافعية الذين لا يعتبرون من الذريعة إلا ما أفضى ـ قطعاً ـ إلى المفسدة، ووصف بعض صور الذرائع عند المالكية بأن فيها غلوًّا في سد الذرائع.

وبعد تبني هذه القاعدة من مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١ ـ ٦ ذي القعدة، ١٤١٥هـ، قرر أن الذرائع أنواع:

«**الأولى**: مجمع على منعها، وهي المنصوص عليها في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، أو المؤدية إلى المفسدة قطعاً، أو كثيراً غالباً، سواء كانت الوسيلة مباحة أم مندوبة أم واجبة، ومن هذا النوع العقود التي يظهر منها القصد إلى الوقوع في الحرام بالنص عليه في العقد.

الثانية: مجمع على فتحها وهي التي ترجح فيها المصلحة على المفسدة.

والثالثة: مختلف فيها وهي التصرفات التي ظاهرها الصحة، لكن تكتنفها تهمة التوصل بها إلى باطن محظور، لكثرة قصد ذلك منها»(٢).

ومن خلال عرض التقسيمات السابقة اتضح أن الذريعة لا تخرج عن أربعة أقسام:

١ ـ ما أفضى إلى الفساد قطعاً.

٢ ـ ما أفضى إليه ظنًّا.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ٣٨٥/٤.

(٢) موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة، والاقتصاد الإسلامي، د: علي أحمد السالوس، ص٧٤١، قرار رقم: ٩٥/٩/٩٦، مكتبة دار القرآن، الطبعة السابعة، ١٤٢٣هـ.

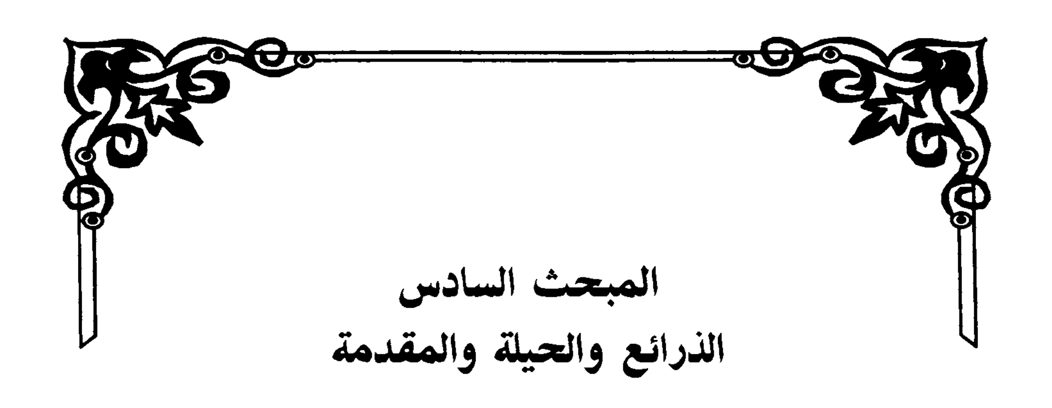
٣ ـ ما أفضى إليه نادراً.

٤ ـ ما أفضى إليه كثيراً لا غالباً ولا نادراً.

وإذا قلنا إن المقطوع بأدائه إلى المفسدة خارج عن مسمى الذرائع كما صرح به أبو العباس القرطبي ونقله عنه الزركشي والشوكاني، صارت الأقسام ثلاثة فقط.

وبعد أن تعرضت للذريعة بمفهومها العام والخاص، وعرَّفت أركانها وأقسامها، وحاولت أن أرسم لها خريطة ضمن القواعد والأصول الأخرى، فيجدر بي في إطار ترسيم الحدود، ووضع بطاقة تعريف لهذا الأصل أن أعرج على عدة مفاهيم لها دور في هذا المنحى، وهي الحيلة والمقدمة، وكذلك النظر في سد الذرائع من حيث هو مصطلح هل يدخل في مفهوم القاعدة أو الأصل أو الدليل؟





المبحث السادس
الذرائع والحيلة والمقدمة

قبل معرفة الفرق بين الذريعة والمقدمة، لا بد من الإلمام بتعريف المقدمة. قال ابن فارس: «القاف والدال والميم أصل صحيح يدل على سبق ورعف... قال ابن دريد[(١)]: وقادم الإنسان: رأسه، والجمع قوادم... وقوادم الطير: مقاديم الريش عشر في كل جناح، الواحدة قادمة، وهي القدامى، ومقدمة الجيش: أوله[(٢)].

وفي القاموس: «القدم محركة: السابقة في الأمر...ومُقْدِمُ العين كمُحْسِن ومُعَظّم ما يلي الأنف، ومن الوجه ما استقبلت منه»[(٣)].

إذن؛ فالمعاني التي يدور عليها المدلول اللغوي للمقدمة لا يخرج عن السبق والتصدر، وهذا قريب من المعنى الاصطلاحي للمقدمة.

أما في الاصطلاح: فهي الأمر الذي يتوقف عليه وجود الواجب، فهي يلزم من عدمها عدم الشيء، ولا يلزم من وجودها وجود ما يتوقف عليها، فالوضوء ـ مثلاً ـ مقدمة باعتبار أنه يتوقف عليه أداء الصلاة، لكن لا يلزم

---

(١) ابن دريد: محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي، البصري، يعرف بشيخ الأدب، صاحب التصانيف، كان يقال: أعلم الشعراء وأشعر العلماء، توفي سنة ٣٢١هـ، سير أعلام النبلاء، ٩٦/١٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة (قدم)، ٣٨٩/٢.

(٣) القاموس المحيط، مادة (قدم)، ص١٠٥٧.

من وجوده وجودها، وإن كان يلزم من عدمه عدمها، لتوقف صحتها على وجوده.

وقد حرر البرهاني الفرق بينهما تحريراً بالغاً، فقال:

«والذريعة بالمعنى العام أعم من المقدمة، فهي تشاركها، في أنها سابقة على المقصود، في الوجود، وتشمل ما يتوقف عليه وجود الشيء، وغيره، وما يكون في العادة مفضيًّا وغيره. وهي بالمعنى الخاص، على عكس معنى المقدمة، فإن الإفضاء فيها ضروري، ولا يتوقف عليها وجود المقصود، والظاهر في المقدمة جانب العدم. . .أما الذريعة فالظاهر فيها جانب الوجود بمعنى أنه إذا وجدت وجد المقصود قطعاً، أو احتمالاً وقد تنفرد الذريعة في معنى كضرب المرأة برجلها ذات الخلاخيل، فإنه ذريعة للافتتان بها، لأن من شأن الضرب بالأرجل، أن يجر إلى ذلك، لكن الافتتان لا يتوقف على الضرب بالأرجل، فلا يكون مقدمة.

وقد تنفرد المقدمة في معنى، كالسفر لارتكاب معصية معينة، لا تتم إلا به، فإنه مقدمة، لأن المعصية في هذه الحالة تتوقف على حصوله، فيكون حراماً كحرمتها، لأن مقدمة الحرام حرام، لكن السفر في أصله، لا يعد ذريعة لأن قطع المسافات ليس من شأنه أن يفضي إلى المعاصي.

وقد يجتمع المعنيان في أمر؛ فيكون مقدمة وذريعة، كالنكاح فإنه باعتباره شرطاً ضروريًّا للتحليل، يكون مقدمة، وباعتباره مفضيًّا في العادة إلى التحليل، يكون ذريعة، فبين المقدمة والذريعة بالمعنى الخاص، عموم وخصوص وجهي لأنهما اجتمعا في مادة، وانفرد كل منهما في أخرى»[١].

وما حرره الدكتور في غاية الدقة، ولكن تمثيله لما تنفرد به المقدمة لا ينسجم مع تعريف المقدمة انسجاماً تامًّا، حيث قال: «وقد تنفرد المقدمة في معنى كالسفر لارتكاب معصية معينة لا تتم إلا به، لأن المعصية في هذه الحالة، تتوقف على حصوله. . .» والمعنى الذي يقصد إليه صحيح، لكنه

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية للبرهاني، ص٨٤.

عبر عن الجانب الوجودي، وكان الأحرى أن يعبر بالجانب العدمي، الذي هو ألصق بحقيقة المقدمة، فيقول مثلاً: لأن ترك السفر يلزم منه ترك هذه المعصية المعينة التي يتوقف وجودها على حصوله، وهذا اختلاف عبارة يمكن التسامح فيه، لكنه يغدو ضروري التوضيح في إطار بيان الفروق، والله أعلم.

الفرق بين الذريعة والحيلة:

سبق أن تعرفنا على الذريعة لغة واصطلاحاً، أما الحيلة في اللغة، فقد قال ابن فارس: «الحاء والواو واللام أصل واحد وهو تحرك في دور، فالحول: العام، وذلك أنه يحول، أي: يدور... وحالَ الشخص يحُول: إذا تحرك، وكذلك كل متحول عن حالة... والحيلة والحويل والمحولة من طريق واحد، وهو القياس الذي ذكرناه لأنه يدور حوالى الشيء ليدركه»(١).

وفي اللسان: ...وقوس مستحالة؛ في قابها أو سيتها اعوجاج وقد حالت حولاً، أي: انقلبت عن حالها التي غمزت عليها، وحصل في قابها اعوجاج، قال أبو ذؤيب:

وحالت كحال القوس طُلت وعُطِّلت ... ثلاثاً فأعيا عجسها وظُهارها

قال ابن سيده: الحَول والحَيل والحَول والحِيلة... والتَّحيل كل ذلك الحِذَقُ وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف... ويقال: هو أحول من ذئب من الحيلة، وهو أحول من أبي براقش، وهو طائر يتلون ألواناً...»(٢).

هذا تعريف الحيلة لغة، وهو ـ غالباً ـ يدور حول معان: منها الحذق، والمهارة في التصرف، والدوران حول الشيء، والتلون والانقلاب من حال

---

(١) معجم مقاييس اللغة مادة حول، ٣٢٧/١.
(٢) اللسان، ٢٢٢/١١ ـ ٢٢٣، مادة (حول).

إلى حال، والاعوجاج، وكل هذه الأطياف من المعاني تدخل في تشكيل الصورة الاصطلاحية للحيلة، والله تعالى أعلم.

وأما الحيلة في الاصطلاح فقد وردت لها تعريفات متعددة؛ منها:

١ ـ **تعريف ابن تيمية**: «أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع»(١).

٢ ـ **يعرف ابن القيم الحيلة بقوله**: «الحيلة هي نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يَتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن إليه إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة. . .وأخص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع شرعاً أو عقلاً أو عادة»(٢).

٣ ـ **تعريف الشاطبي**: «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»(٣).

إذا نظرنا في تعريف ابن تيمية نجد أن الحيل يتلخص الغرض منها فيما يلي:

أ ـ قصد سقوط الواجب كمن يهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، وكالخليطين يفرقان ماشيتهما قبل الحول خشية الزكاة.

ب ـ حل الحرام: كما يفعل المحلل الذي يريد أن يحل امرأة لمن طلقها ثلاثاً، ومن المعلوم أن النكاح إنما شرع لهدف سام، ليس هو تحليل الحرام، ولا تغيير أحكام الشرع.

وتعريف ابن القيم للحيلة أعم من تعريف ابن تيمية لأنه عبَّر بالتوصل،

---

(١) الفتاوى الكبرى، ١٦/٦، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، وهو كتاب إقامة الدليل على بطلان التحليل، دار الكتب العلمية.

(٢) إعلام الموقعين، ٢٥٢/٣.

(٣) الموافقات، ١٨٧/٥.

ولم يقيده بشيء آخر، ويدخل أيضاً في تعريف ابن القيم التحليل الجائز، الذي عبَّر عنه في موضع آخر في كلامه عن الحيل المباحة (...أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها هو طريقاً إلى هذا المقصود الصحيح، أو قد يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن لها»[١].

وقد أوضح ابن القيم الفرق بين الحيل الجائزة والمحرمة فقال: «والحيل المحرمة الباطلة هي التي تتضمن تحليل ما حرمه الله أو تحريم ما أحله الله، أو إسقاط ما أوجبه الله، وأما حيلة تتضمن الخلاص من الآصار والأغلال، والتخلص من لعنة الكبير المتعال، فأهلاً بها من حيلة، وأهلاً بأمثالها، ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾»[٢].

أما تعريف الشاطبي للحيلة فيتلخص في أنها إبطال للأحكام الشرعية بالتحايل عليها، وإبدائها في صورة ظاهرها الجواز ولم يتعرض الشاطبي في تعريفه هذا للحيل المشروعة.

وهذه التعاريف بصورة عامة، تعطي صورة واضحة عن الحيلة. وإذا أردنا إجراء مقارنة بينها وبين الذريعة، فإنه يظهر بادئ ذي بدء أن الأسس التي بنيت عليها الحيل مناقضة تماماً للأسس التي بنيت عليها سد الذرائع، ذلك أن المتحايل يريد هدم الأحكام، وإبطال الشرائع وسد الذريعة هو حفاظ على هذه الأحكام، واحتياط لبقائها، وحراسة لمقاصدها أن يعبث بها المغرضون، نعم هو قد يغير صورة حكم جائز إلى الحرمة، لكن ذلك يأتي في سياق النظر إلى المآل، والمقصد الذي وضعت له الشرائع، بعكس المتحايل الذي لا ينظر إلا إلى هواه، ومصالحه الضيقة، فيغير الأحكام طبقاً لذلك، وهذا التناقض الصريح أشار إليه ابن القيم في قوله: «تجويز الحيل، يناقض سد الذرائع مناقضة تامة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل

(١) إعلام الموقعين، ٣/٣٣٧.
(٢) إعلام الموقعين، ٣/٣٣٧.

ممكن والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله»[١].

وقد ميَّز جماعة من أهل العلم بين الحيل الجائزة والحيل المحرمة، ووضعوا لذلك ضوابط ومعالم، فجعلوا الحيلة المحرمة هي التي يقصد بها صاحبها هدم أساس من أسس الدين، كما إذا احتال الناس لإسقاط حرمة الربا، بتمريره بصور ظاهرها الجواز، مثلما يقع في بيوع الآجال أو في بعض صورها، كما إذا اشترى شخص من آخر سلعة إلى أجل بألف درهم، وهو لا يريد ذات السلعة، وباعها له البائع نقداً بثمانمائة درهم، فآلت الصفقة إلى أنه أخذ ثمانمائة درهم نقداً ليقضيها لبائعها ألف درهم بعد شهر، فهنا يلغي المالكية السلعة وينظرون إليها على أساس أنها صورة ظاهرة قصد بها التغطية على التعامل بالربا، وحاشا للشارع أن يحرم الربا، ويفتح الطرق المؤدية إليه.

ومن ذلك أيضاً؛ التحايل على إسقاط وجوب الزكاة بهبتها قبل تمام الحول بيسير، أو تفريق الخليطين بين ماشيتهما خشية الزكاة، وغير ذلك من صور الاحتيال على إسقاط الواجبات أو تحليل المحرمات المؤدي إلى اطراح الشرائع والعبث بها.

أما الحيلة الجائزة فلا تهدم أصول الدين، ولا تناقض المصلحة من الحكم الشرعي، والاحتيال هنا (إما أن يكون لدفع الظلم حتى لا يقع، وإما أن يكون لرفعه بعد وقوعه، وإما أن يكون لمقابلته بمثله حيث لا يمكن رفعه.

والأولان جائزان وفي الثالث تفصيل: فإن كانت الحرمة لحق الله لم تجز المقابلة، كما لو جرعه الخمر أو زنى بامرأته، وإن كانت الحرمة لكونه ظلماً في المال، فهي مسألة الظفر أجازها قوم، وأفرطوا، حتى أجازوا قلع الباب ونقب الحائط للمقابلة بأخذ المال، ومنعها قوم بالكلية وتوسط آخرون)[٢].

---

(١) إعلام الموقعين، ١٧١/٣.

(٢) إعلام الموقعين، ٢٦/٤ ـ ٢٧.

وينبغي أن نفهم التحايل الجائز على أساس أنه محاولة لدفع ضرر نازل تعذر دفعه بالوسائل المشروعة، ولكن ينبغي أن يقوم ذلك على أساس من الموازنة بين مفسدة الوسيلة ومفسدة الضرر النازل فيرتكب أخف الضررين.

أما وجه الاتفاق والاختلاف بين الحيلة والذريعة فيمكن اختصارهما فيما يلي:

١ ـ تلتقي الحيلة مع الذريعة في مطلق التوصل، فكل منهما يتوصل به إلى غرض معين.

٢ ـ الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة بخلاف الحيلة، نعم إذا كان إفضاؤها إلى المحرم بقصد فاعلها فإنها تلتقي مع الحيلة في هذه الصورة.

٣ ـ «ومن الفروق بين الذريعة والحيلة أن المنع في الأولى يكون بحسب قوة التهمة في التطرق إلى الممنوع.

أما المنع في الحيلة فهو متوقف على وجود قصد المتحيل إلى إسقاط الأحكام الشرعية أو تبديلها»[١].

٤ ـ الحيلة تجري في العقود، بينما الذريعة تجري في العقود وغيرها فهي أعم من هذا الجانب.

٥ ـ «ويترادف مصطلح سد الذرائع مع مصطلح الحيل بمعناه الثاني، وذلك الذي هو (قاعدة قطعية تقوم على منع تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر). وقاعدة الحيل هي هنا بالمعنى السلبي، أي: أنها تقتضي بطلان العمل المبني على التحيل بهذا المعنى، فهي سد لذريعة التوسل بما ظاهره الجواز إلى محذور شرعي»[٢]، فكأن الذريعة هنا تصبح حيلة حينما يتحايل المتذرع بالصورة الظاهرة الجواز

---

(١) قاعدة سد الذرائع وأحكام النساء، ص٨٩.

(٢) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص٤٥٢، الدكتور فريد الأنصاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

ليصل إلى غرض يناقض ما شرعت له تلك الوسيلة.

٦ ـ يتميز سد الذرائع بعنصر الاحتياط لحماية الشريعة في مقابل عنصر التسيب، والتحلل من الشرائع الواقع في استعمال الحيل.

٧ ـ أن الأدلة التي يستدل بها على الذرائع هي نفسها التي يستدل بها على منع الحيل.

فعملية التضاد والتقابل بين المفهومين، هي العنصر البارز في عملية المقارنة، كما أن عنصر التوصل أو التوسل إلى غرض معين هو العنصر الذي أدى إلى وجود أواصر ووشائج بين المفهومين، وهذا ما أشار إليه الشيخ عبدالله بن بيه بقوله: «تلتبس الشريعة بالحيلة، فكلتاهما وسيلة للتوصل إلى غاية، وحيث إن الفقهاء يعبرون عن كل واحدة منهما بالأخرى»[١]، وهذا الالتباس لا يمنع من التفريق بين المصطلحين، أما عدم تفريق الفقهاء بينهما أحياناً في الاستعمال، فيحمل على أحد ثلاثة أمور:

أ ـ إما أنهم يعبرون عن كل واحدة منهما بالأخرى، في الحالات التي تلتقي فيها الحيلة بالذريعة.

ب ـ وإما أنهم يلمحون عنصر التوصل، وجهة الإفضاء في المصطلحين، فيطلقون الواحدة على الأخرى توسعاً وتسامحاً.

ج ـ أو أنه سهو في الاستعمال، والله أعلم.

وعلى كل حال، فإن عملية التقابل، والتضاد تبقى هي المهيمنة على هذه المقارنة، وقد أوضح ذلك الدكتور فريد الأنصاري في تحليله لأقوال الشاطبي في هذا المجال، حيث يقول: «. . .ويتقابل سد (الذرائع) مع مصطلح (الحيل) بمعناه الثاني، وذلك حيث لا يكون قاعدة، وإنما يكون «توسلاً بفعل غير مقصود في نفسه لإقامة مصلحة علم رجحان قصد الشارع إليها، قطعاً أو ظناً» فالحيل ـ بهذا المعنى ـ تقتضي عكس ما تقتضيه (قاعدة

(١) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، ص٣٤.

الحيل) أي: فتح الذرائع لا سدها، وذلك هو المسمى بـ«التحيل الجائز» لدى أبي إسحاق. وهذا المعنى هو الذي بنى عليه أبو حنيفة كل مسائل الحيل، قال الشاطبي: «وأما أبو حنيفة، فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل، لم يكن من أصله، في بيوع الآجال إلا الجواز! ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع».

وتفرع عن هذا النص ثلاث مسائل تتعلق بالمقارنة بين المفهومين:

الأولى: أن سد الذرائع في بيوع الآجال اقتضى منعها، بينما القول بالحيل اقتضى جوازها، وهذا مفيد لتقابل الذرائع والحيل.

الثانية: أن الشاطبي لو لم يشعر بمناقضة الحيل للذرائع لما استطرد بتأكيد أن ذلك لا يلزم عنه ترك أبي حنيفة لسد الذرائع وعدم القول به، وهذا صحيح، لكن لا يمكن تصورهما، عنده في النازلة الواحدة، بل لكل مجال وحال، فحيث أعمل الأول وجب أن يرتفع الثاني عقلاً!

الثالثة: أن رجوع الذرائع والحيل بهذا المعنى إلى أصل واحد هو المآل لا ينقض ما نحن فيه، إذ اختلاف الأصوليين حول الحيل اعتباراً أو إلغاء كله مبني على النظر في المآل، لكن باعتبارات مختلفة ـ كما سيأتي ـ ومن هنا جاز أيضاً أن ترجع الذرائع والحيل إلى أصل المآل باعتبارات مختلفة أيضاً، فمن اعتبر السد في الذرائع فإنه نظر إلى المآل الممنوع، ومن اعتبر الفتح في الحيل، فإنه نظر إلى المآل المطلوب من جلب للمصلحة العامة والخاصة، ومن اعتبر السد في الحيل أي: إلغاها، فإنه نظر إلى المآل الممنوع، على غرار سد الذرائع، فيكون المآل رغم اختلاف الاعتبارات جامعاً لهذه الفروع، وإن تناقضت واختلفت»[١].

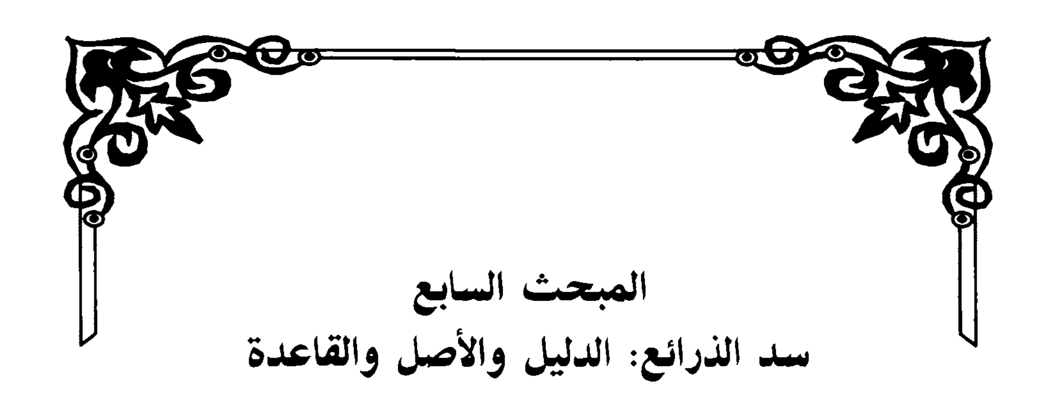
وفي هذا النص تقرير واضح لهذا التضاد، وإن ذلك لا يمنع من وجود جامعة بين الذرائع والحيل، نظراً إلى المآل الذي يلاحظ في كل منهما، لكن إنما يقع التقارب بين المصطلحين إذا كانت الحيلة ـ جائزة ـ

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص٤٥٣ ـ ٤٥٤.

ونظر فيها إلى ما تؤول إليه من مصلحة، دون أن يكون فيها تحريف لأحكام الشرع، وكذلك الأمر في الذريعة حيث ينشد في سدها ما تؤول إليه من مصلحة، وفي فتحها كذلك ما تفضي إليه من مصلحة.

وبهذه الخلاصة أنهي الكلام على الفرق بين الذرائع والحيل وأنتقل إلى المصطلحات التي قد تطلق على سد الذرائع، من نحو الأصل والقاعدة والدليل.





المبحث السابع
سد الذرائع: الدليل والأصل والقاعدة

١ - إطلاق الدليل على سد الذرائع:

كثير من الأصوليين يذكر سد الذرائع في باب الأدلة المختلف فيها، وقد حصر القرافي جميع أدلة المجتهدين في تسعة عشر، فذكر منها سد الذرائع[١].

وقد عقد الزركشي[٢] كتاباً للأدلة المختلف فيها وذكر ضمن هذا الكتاب سد الذرائع.

وقد ذكر الشوكاني - أيضاً - في إرشاد الفحول، سد الذرائع تحت عنوان: (في الاستدلال)، وقال:

«ولنذكر هاهنا فوائد لها بعض الاتصال بمباحث الاستدلال»[٣]. ثم ذكر

---

(١) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب لأبي حسن علي بن حسين بن علي الشوشاوي، تحقيق: د.عبدالرحمٰن بن عبدالله الجبرين، مكتبة الرشد، ط: ١، ١٤٢٥.

(٢) الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، عالم بفقه الشافعية والأصول، من تآليفه: البحر المحيط في أصول الفقه، توفي ٧٩٤هـ، الأعلام لخير الدين الزركلي، ٦٠/٦، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١٢، ١٩٩٧م.

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني، ٩٩٤/٢، تحقيق أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، ط: ١، ١٤٢١.

سد الذرائع تحت عنوان الفائدة الرابعة[١].

وحينما يذكر الدكتور عبدالكريم النملة الأدلة المختلف فيها يقول: «ويشتمل على الأدلة التالية: الاستصحاب، شرع من قبلنا...سد الذرائع...»[٢].

ويقول صاحب مراقي السعود عند قوله:

ما ليس بالنص من الدليل وليس بالإجماع والتمثيل

يعني: أن الاستدلال المعقود له هذا الكتاب هو دليل، ليس بنص من كتاب أو سنة، وليس بإجماع، جميع مجتهدي الأمة، وليس بقياس التمثيل... وغير تلك الأدلة الأربعة من الأدلة الشرعية هو الاستدلال، وذلك كإجماع أهل المدينة... والمصالح المرسلة والاستصحاب... وسد الذرائع»[٣].

وقد عقد الدكتور عبدالكريم زيدان فصلاً لسد الذرائع عنونه بما يلي: «الفصل السابع، الدليل السابع = سد الذرائع»[٤].

وهكذا ترى أنه لا مانع من إطلاق الدليل على سد الذرائع، فإذا كان الدليل في بعض إطلاقاته عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[٥]، فلا شك أن هذه الميزة موجودة في سد الذرائع فباستخدام هذا الأصل واستثماره في قضايا متجددة يمكن من التوصل إلى حكم - اجتهادي - شرعي.

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني، ١٠٠٧/٢.
(٢) الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، الأستاذ الدكتور عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، ط: ٤، ١٤٢٣هـ.
(٣) نشر البنود، ٤٨١/٢.
(٤) الوجيز في أصول الفقه، ص٢٤٥.
(٥) البحر المحيط، ٢٥/١.

وإذا كان الدليل بمعنى المرشد إلى المطلوب[١] أو ما يستدل به[٢]، فإن هذا أيضاً كله وارد في «سد الذرائع» فباستعمال هذه القاعدة استعمالاً صحيحاً، نستطيع الوصول إلى ما يظن أنه حكم الشارع.

وإذا عرفنا أن سد الذرائع يمكن أن يكون دليلاً فما هي رتبته في الأدلة؟ هل هو دليل أصلي مستقل أم أنه تابع للمصادر والأدلة الأصلية؟ الظاهر أن سد الذرائع لا يخرج عن التبعية للمصادر الأصلية، وللمصالح المرسلة. ويرجح الأستاذ مصطفى شلبي كونه ليس من الأدلة، مع أنه حينما يتكلم عنه يثبت له معنى الدليل التبعي، فالمعنى إذن في كلامه هو الأصالة والاستقلالية في تسميته دليلاً، يقول الأستاذ: «بقي بعد ذلك النظر في سد الذرائع لبيان هل هو في حقيقته دليل من الأدلة أو لا؟».

الناظر فيما ورد فيه يجد أنه في غالب صوره عبارة عن أمر مباح يمنع في موضع من المواضع لكونه وسيلة موصلة إلى مفسدة، وهو بذلك لا يخرج عن كونه عملاً بنوع من المصلحة التي هي جلب المنافع ودفع المضار، فهو إذن نوع من المصلحة، وليس أمراً مستقلاً، فإذا قلنا هذا الشيء يمنع سدًّا لذريعة الفساد، كان مساوياً لقولنا هذا ممنوع دفعاً لما يترتب عليه من المفسدة، فالفقيه حينما يعمل بسد الذريعة يجعل من كون المباح موصلاً إلى الحرام أمارة على تحريمه.

بل من يمعن النظر يجده شيئاً آخر غير الأدلة، لأن سد الذريعة معناه منع الفعل المباح الموصل إلى المحرم، وهذا المنع هو الحكم، والحكم غير الدليل، فيكون أشبه بالقواعد الفقهية التي يطبق حكمها على جزئياتها

---

(١) انظر: اللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص١٥، تحقيق: د.مصطفى أبو سليمان الندوي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر: ١٤١٨هـ. وانظر: شرح الورقات في علم أصول الفقه لجلال الدين المحلي، ص٦١، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز (الرياض)، ط: ١، ١٤١٧هـ.

(٢) تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري، ١٦٩٨/٤، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٧٦هـ.

فكأن الشارع قال: الشيء المشروع إذا اتخذ وسيلة إلى غير المشروع امنعوه، وفي الهامش: «وحينئذ يكون أشبه بما قيل عن الاستحسان بأنه ليس دليلاً، بل هو خطة يسلكها المجتهد في بعض جزئيات الدليل العام المحرم فيستثنيها، ويعطيها حكماً مغايراً لنظيراتها فتباح بعد المنع، فكأن الشارع قال: الشيء الممنوع إذا أدى إلى حرج شديد أو أوقع الناس في مشقة بالغة فأبيحوه، وارفعوا عنه المنع»[(١)].

وهذا كلام نفيس، لكن قوله: «بل من يمعن النظر يجده شيئاً آخر غير الأدلة، لأن سد الذريعة معناه منع الفعل المباح الموصل إلى المحرم، وهذا المنع هو الحكم، والحكم غير الدليل...» يجاب عليه بأن سد الذرائع ليس منعاً جاهزاً، وإنما هو طريقة تتخذ للنظر في فعل معين يؤول إلى مفسدة، والموازنة بين مصلحته ومفسدته، فتعريفه بمجرد المنع هو اختزال لهذه العملية المعقدة التي تقتضي قوة في النظر وفهماً لأسرار الشريعة ومقاصدها.

ويرى ـ أيضاً ـ الدكتور عبدالكريم النملة أن الأخذ بدليل سد الذرائع راجع إلى الأخذ بدليل المصلحة، فسماه دليلاً وأرجعه إلى المصلحة، فكأنه اعتمده دليلاً تبعيًا[(٢)]، وهذا هو الظاهر، والله أعلم.

٢ ـ إطلاق الأصل على سد الذرائع:

لما كان معنى الأصل ما ينبني عليه غيره[(٣)]، لم يكن بدعاً أن يكثر إطلاق هذا اللفظ على سد الذرائع، لأنها تنبني عليها فروع كثيرة.

ففي تفسير القرطبي: «التمسك بسد الذرائع وحمايتها هو مذهب مالك وأصحابه وأحمد بن حنبل في رواية عنه، وقد دل على هذا الأصل الكتاب والسنة»[(٤)].

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، ص٣١٠.
(٢) الجامع لمسائل أصول الفقه، ص٣٩٢.
(٣) شرح الورقات للمحلي، ص٥١.
(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٥٧/١٢.

وقال الشاطبي: «وسد الذرائع أصل من الأصول القطعية في الشرع»[١]، وقال ابن تيمية: «ولم نذكر من شواهد هذا الأصل (يعني: سد الذرائع) إلا ما هو متفق عليه...»[٢]. وقال صاحب التحرير والتنوير: «وقد دلت هذه الآية (يقصد ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾) على مشروعية أصل من أصول الفقه، وهو من أصول المذهب المالكي يلقب بسد الذرائع...»[٣].

ونلاحظ أن ابن عاشور هنا سماه أصلاً من أصول الفقه، وأصلاً من أصول المذهب المالكي.

ويقول محمد أبو زهرة في سد الذرائع: «هذا أصل من الأصول التي ذكرتها الكتب المالكية، والكتب الحنبلية»[٤].

وفي المدخل إلى أصول الفقه المالكي: «هذا والذرائع أصل من الأصول الفقهية عندنا»[٥].

ويقول الدكتور عبدالكريم زيدان: «من هذا كله يترجح القول بأصل سد الذرائع، وجعله من أدلة الأحكام، لأنه أصل يشهد له الكتاب والسنة بالاعتبار»[٦].

وقال علي حسب الله: «وهو أصل من أصول الشريعة»[٧].

وهكذا نجد هذا الإطباق من الأصوليين على إطلاق أصل، على هذه الكلمة، ولا شك أن أغلب اصطلاحات الأصل، يمكن انطباقها على (سد الذرائع)، وقد أطلق الأصل على معان كثيرة؛ منها: الصورة المقيس عليها،

---

(١) الموافقات، ١/١٢٠.
(٢) فتاوى ابن تيمية، ٣/١٤٥.
(٣) التحرير والتنوير، ١/٦٥٢.
(٤) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ٢٥٩.
(٥) المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص١٣٨.
(٦) الوجيز في أصول الفقه، ص٢٤٨.
(٧) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص٢٨٣.

والرجحان، والدليل، والقاعدة المستمرة والغالب، واستمرار الحكم السابق...[١].

وأما المعنى اللغوي للأصل الذي هو بمعنى ما ينبني عليه غيره، فالعلاقة بينه وبين سد الذرائع واضحة جلية، كما ذكرت، فإن الكثير من الفرعيات الفقهية مبنية على القول بسد الذرائع، فإذا قلنا بالمفهوم العام لسد الذرائع فهو أصل عند الجميع، وإذا قلنا بالمفهوم الخاص فهو أصل عند المالكية، بل وهو عند غيرهم أصل، لكنهم لا يقولون به، وينسبونه إلى المذهب المالكي ويعتبرونه من خصائصه، وإن كان هذا محل نظر ليس هذا أوان بيانه.

فيتلخص من هذا ـ إذن ـ أنه لا غضاضة في إطلاق (الأصل) على سد الذرائع، بعد أن أطبق على ذلك أهل العلم وساغ لغة واصطلاحاً، والله تعالى أعلم.

٣ ـ إطلاق القاعدة على سد الذرائع:

كثر إطلاق القاعدة على سد الذرائع، وتقرر ذلك حتى أصبحت عناوين لبعض الكتب المعاصرة مثل: قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، وكتاب: قاعدة الذرائع، وغيرهما من الكتب الكثيرة بهذا العنوان.

ومن إطلاقاته على سد الذرائع قول ابن تيمية: «أما شواهد هذه القاعدة ـ يعني: سد الذرائع ـ فأكثر من أن تحصر...»[٢].

ويقول ابن عاشور ـ متحدثاً عن سد الذرائع ـ : «وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة الوسائل والمقاصد...»[٣].

ويقول الأستاذ علي حسب الله ـ متحدثاً عن سد الذرائع ـ: «والحق

---

(١) البحر المحيط للزركشي، ١/١١.
(٢) الفتاوى لابن تيمية، ٣/١٤٠.
(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور، ٥/٧٥.

أن غيرهم (يعني المالكية) لا يخالفهم في أصل القاعدة وإن خالفهم في تطبيقها على بعض الفروع»[١].

ويميل الأستاذ محمد مصطفى شلبي إلى تشبيهها بالقاعدة الفقهية فيقول عن سد الذرائع: «...فيكون أشبه بالقواعد الفقهية التي يطبق حكمها على جزئياتها فكأن الشارع قال: الشيء المشروع إذا اتخذ وسيلة إلى غير المشروع امنعوه...»[٢].

وهذا الذي أشار إليه الأستاذ محمد مصطفى شلبي، رده محمد هشام البرهاني بقوة فقال: «...أن جميع الذين تكلموا عن سد الذرائع رتبوا الكتابة فيه ضمن مباحث علم الأصول، فالذين اعتبروه دليلاً تكلموا عنه ضمن الكلام عن الأدلة الشرعية أو عند الكلام على الاستدلال، على أنه نوع منه، والذين أنكروه وردوه تكلموا عنه على أنه واحد من الأدلة الفاسدة، أو المختلف فيها. وإنما جاء ذكره في كتب الفقه عرضاً، عند الكلام عن بيوع الآجال... وأما كتب القواعد ـ وجميعها متخصصة بذكر القواعد الفقهية ـ فإنها لم تتعرض للحديث عن سد الذرائع، وما جاء من ذلك في موضعين من كتاب الفروق للقرافي، لم يكن القصد منه الكلام عن سد الذرائع، كقاعدة فقهية، وإنما كان المقصود في الموضع الأول، الكلام على الفرق بين الوسائل والمقاصد بدليل أنه ذكر الكلام عن الذريعة ضمن تنبيه، وكان المقصود في الموضع الثاني، الكلام عن الفرق بين ما يسد من الذرائع وما لا يسد منها»[٣]. فكأن البرهاني يميل إلى أنها قاعدة بالمعنى الأصولي لا بالمعنى الفقهي[٤].

وقد يعترض على ما قاله البرهاني بأن سد الذرائع مذكور في الأشباه

---

(١) أصول التشريع الإسلامي، ص٢٨٣، دار المعارف، ط: ٣.
(٢) أصول الفقه، محمد الشلبي، ص٣١٠.
(٣) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص١٦٩.
(٤) انظر: الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية في مقدمة كتاب شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا (ص٣٣ وما بعدها) دار القلم، دمشق، ط: ٣.

والنظائر لابن السبكي [١] وكذلك ورد ذكره في موسوعة القواعد الفقهية [٢].

بعد تقرير مفهوم سد الذرائع وحقيقته، ساغ لي أن أتحدث عن حكمه الشرعي وحجيته، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ولكني أنبه هنا إلى أنني في إطار الاستدلال لن أفرق بين سد الذرائع بمفهومه العام، وسد الذرائع بمفهومه الخاص، وذلك:

أولاً: لقناعتي أن البرهان على ذلك المفهوم العام هو نفسه برهان على المفهوم الخاص، أو على أصله على الأقل.

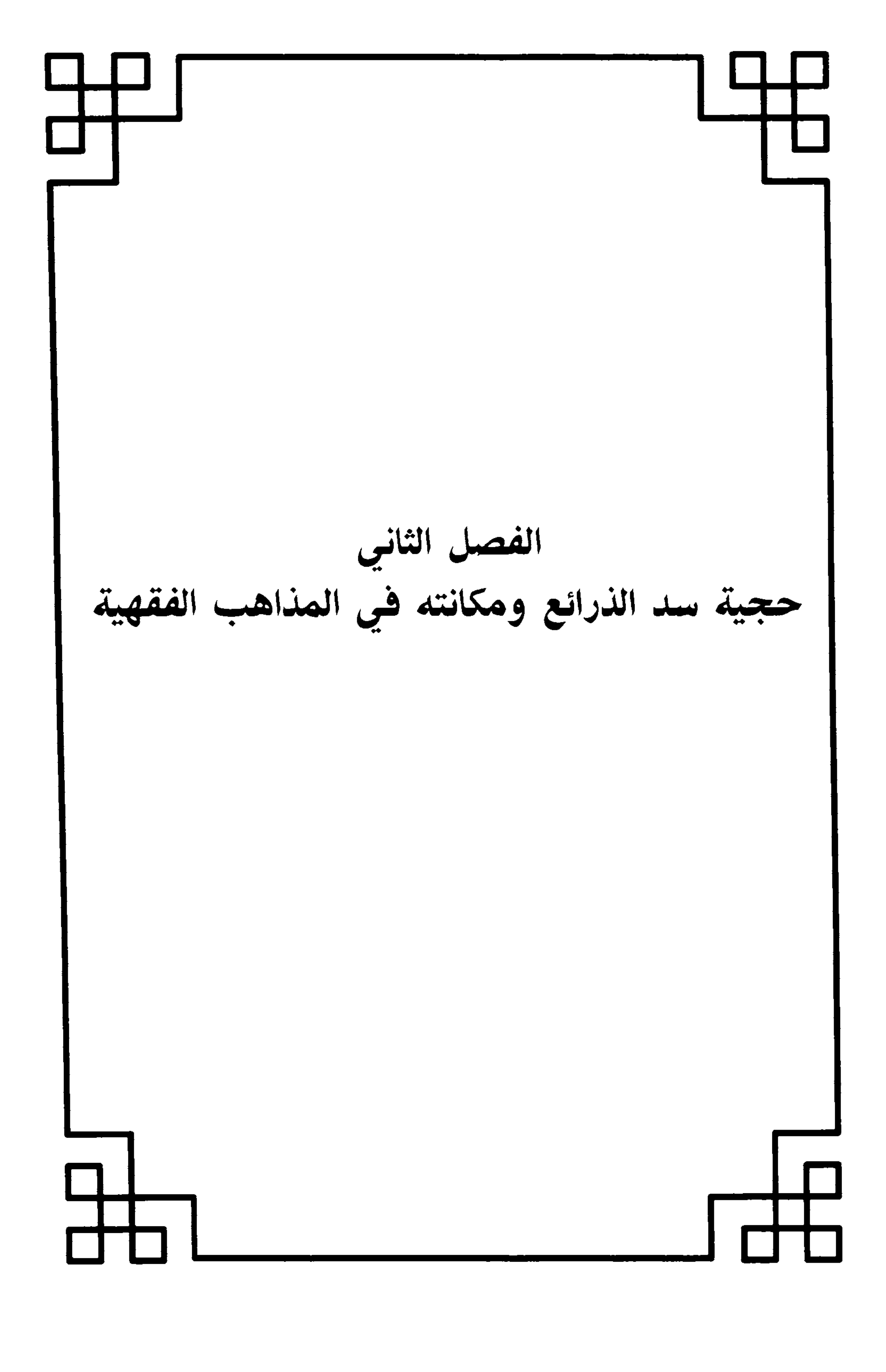
ثانياً: أنه إذا تقرر هذا الأصل، فلا يضر الاختلاف في بعض معانيه وتفريعاته.

وثالثاً: أن بعض تلك الصور التي منع فيها سد الذرائع، إذا تأملنا فيها وجدناها دالة دلالة صريحة على منع سد الذرائع في مفهومها الخاص، ولا فرق بينها وبين الحوادث التي يراد إلحاقها بها، إلا من حيث أنها ثبتت بنص. والمعنى المشترك بين الذرائع النصية والذرائع الاجتهادية قد يكون متحداً، فالناظر ـ إذن ـ في هذا المجال بين أمرين، إما أن يكون قد ثبت عنده من تلك الذرائع النصية ما يجعله مطمئناً إلى هذا الأصل، سد الذرائع فيعمله دون حاجة إلى النظر في شرائط الإلحاق، وأما أن لا يثبت ذلك عنده، فلا أقل من أن ينظر إلى المعنى، ويلجأ إلى القياس، فيلحق بالذرائع النصية ما أشبهها من الذرائع الاجتهادية، مراعياً شروط الإلحاق المعروفة، فإن الشريعة لا تفرق بين النظائر، ولا تسد باباً إلى المفسدة وتترك مثيله مفتوحاً على مصراعيه.

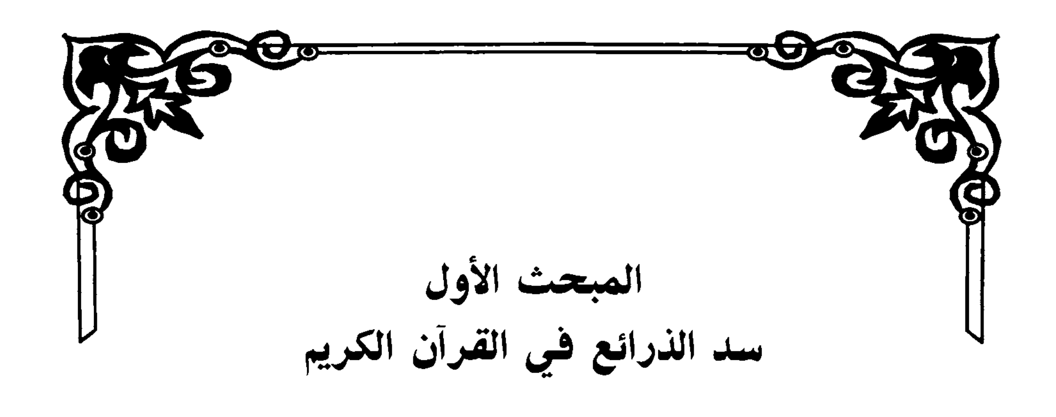


(١) الأشباه والنظائر، ١/١١٩.

(٢) موسوعة القواعد الفقهية، ٦/٣٠.



الفصل الثاني
حجية سد الذرائع ومكانته في المذاهب الفقهية



المبحث الأول
سد الذرائع في القرآن الكريم

في القرآن الكريم آيات دالة على حماية الذرائع توسع ابن القيم فيها توسعاً ملحوظاً في كتابه إعلام الموقعين، وقد نص المفسرون أيضاً في الغالب على موطن الاحتجاج من تلك الآيات، وإن كان اهتمامهم بذلك يختلف بحسب اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، ولذلك فإني ركزت على كتب المالكية في ذلك وإن كنت لم أهمل كتب التفاسير الأخرى، قديمة كانت أو معاصرة، وفي ما يلي أسوق أهم هذه الآيات، ذاكراً أقوال أهل العلم فيها بما يتناسب مع الغرض من سوقها هنا، وهو الاستدلال بها على سد الذرائع.

الآية الأولى:

﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾[١].

قال ابن عطية[٢]: «قال بعض الحذاق: إن الله لما أراد النهي عن أكل الشجرة نهى عنه بلفظ يقتضي الأكل وما يدعو إليه وهو القرب، قال القاضي

---

(١) البقرة، آية: ٣٥.

(٢) ابن عطية: عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمٰن بن عطية المحاربي، كان فقيهاً عالماً بالتفسير، من كتبه: الوجيز في التفسير، توفي ٥٤٦هـ، الديباج ٢/٤٥.

أبو محمد (ابن عطية) رحمه الله: وهذا مثال بيّن في سد الذرائع»[١].

يقصد ابن عطية أن هذه هي صورة الذرائع، وذلك أن المقصد من خلال السياق هو النهي عن الأكل، لكن المشرع الذي يعرف نوازع الإنسان وميوله، إذا حرم عليه شيئاً سد الأبواب والطرق إليه. ومن هنا؛ فإن الله حرم على آدم عليه السلام قربان هذه الشجرة، مع أن الآية نصت على أن العقوبة وقعت على الأكل، فدل ذلك على أن النهي عن القرب من هذه الشجرة ليس محظوراً لذاته، وإنما حماية للذرائع، وسدًا لوسائل المفسدة.

وقال ابن جزي[٢]: «النهي عن الأكل بطريق الأولى، وإنما نهي عن القرب سدًا للذريعة، فهذا أصل في سد الذرائع»[٣].

وقال القاسمي: «...وإنما علق النهي بالقربان منهما، مبالغة في تحريم الأكل، ووجوب الاجتناب عنه، لأن القرب من الشيء مقتض الألفة، والألفة داعية للمحبة، ومحبة الشيء تعمي وتصم، فلا يرى قبيحاً ولا يسمع نهياً، فيقع. والسبب الداعي إلى الشر منهي عنه كما أن السبب الموصل إلى الخير مأمور به. وعلى ذلك قوله ﷺ: **«العينان تزنيان»** لما كان النظر داعياً إلى الألفة، والألفة إلى المحبة، وذلك مفض لارتكابه، فصار النظر مبدأ الزنا، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾»[٤].

وبصورة عامة يمكن أن يستدل بجميع الآيات التي نهت عن قربان

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ١/٢٥١ ـ ٢٥٢، الطبعة الأولى، الدوحة، ١٣٩٨هـ.

(٢) ابن جزي: محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي، قرأ على أبي جعفر بن الزبير، وابن رشيد، وله مؤلفات كثيرة؛ منها: وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم، توفي شهيداً سنة ٧٤١هـ، الديباج ٢/٢١٥.

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل، ١/٤٤، طبعة دار الفكر.

(٤) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، ١/٢٩٢، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢، ١٤٢٤هـ.

بعض المحرمات، على أصل سد الذرائع، وذلك لأن العقوبة إنما تقع، عند ارتكاب الفعل نفسه، لا القربان منه، وإن كان ذلك رعياً حول الحمى، وليس معنى هذا أن هذا القربان والاستشراف للمحرمات غير محرم، كلا، بل هو محرم، لكن هنالك فرق بين تحريم الوسائل وتحريم الغايات.

ويظهر لي أن من تدبر هذه الآية، عرف ضرورة استخدام هذا الأصل سد الذرائع خصوصاً في المواضيع الخطيرة مثل ما في هذه الآية، كما يتضح فيها خطورة التمادي في رفع أسنة المقاصد والمصالح على هامات النصوص، دون ترو وتفكيرٍ مداده المعرفة العميقة بروح الشرع، فإن إبليس رفع هذا الشعار لإبطال النصوص، وإيقاع آدم عليه السلام في شرك النهي، فليحذر امرؤ أن يكون إبليس سلفه! وفي تفسير النسفي[(١)]: «... وقال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية وجماعة من المتأخرين: الصواب أن آدم عليه السلام لما قاسمه عدو الله أنه ناصح، وأكد كلامه بأنواع من التأكيدات. . .ولم يظن آدم أن أحداً يحلف بالله كاذباً يمين غموس، فظن صدقه وأنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة، ورأى أن الأكل وإن كان فيه مفسدة، فمصلحة الخلود أرجح، ولعله يتأتى له استدراك مفسدة اليمين في أثناء ذلك باعتذار أو توبة، كما تجد هذا التأويل في نفس كل مؤمن أقدم على معصية»[(٢)].

الآية الثانية:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾[(٣)].

قال القرطبي: «...وحقيقة راعنا في اللغة: ارعنا ولنرعك، لأن

---

(١) النسفي: عبدالله بن أحمد بن محمود، فقيه حنفي، له مؤلفات عديدة؛ منها: الوافي في الفروع، توفي سنة ٧١٠هـ، الفوائد البهية، ١١٠، محمد بن عبدالحي اللكنوي، تحقيق: أبو فراس النعساني. ط: ١، ١٣٢٤هـ.

(٢) تفسير القاسمي، ١/٢٩٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٠٤.

المفاعلة من اثنين، فتكون من رعاك الله، أي: احفظنا ولنحفظك، وارقبنا ولنرقبك، ويجوز أن يكون من أرعنا سمعك، أي: فرغ سمعك لكلامنا. وفي المخاطبة بهذا جفاء فأمر المؤمنين أن يتخيروا من الألفاظ أحسنها ومن المعاني أرقها. قال ابن عباس: كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: راعنا على جهة الطلب والرغبة ـ من المراعاة ـ أي: التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سباً، أي: اسمع لا سمعت فاغتنموها وقالوا: كنا نسبه سرًّا فالآن نسبه جهراً، فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ، ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ[١]، وكان يعرف لغتهم، فقال لليهود: عليكم لعنة الله! لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي ﷺ لأضربن عنقه، قالوا: أوَلستم تقولونها؟ فنزلت الآية، ونهوا عنها لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ وتقصد المعنى الفاسد فيه...».

ثم قال القرطبي: «...في هذه الآية دليلان... الدليل الثاني: التمسك بسد الذرائع وحمايتها وهو مذهب مالك وأصحابه وأحمد بن حنبل في رواية عنه، وقد دل على هذا الأصل الكتاب والسنة... أما الكتاب فهذه الآية ووجه التمسك بها أن اليهود كانوا يقولون ذلك وهي سب بلغتهم، فلما علم الله ذلك منهم منع من إطلاق ذلك اللفظ، لأنه ذريعة للسب، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، فمنع من سب آلهتهم مخافة مقابلتهم بمثل ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾، فحرم عليهم تبارك وتعالى الصيد في يوم السبت، فكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت شرعاً، أي: ظاهرة، فسدوا عليها يوم السبت وأخذوها يوم الأحد، وكان السد ذريعة للاصطياد، فمسخهم الله

---

(١) سعد بن معاذ: واسمه عمر بن مالك بن الأوس الأنصاري، أسلم على يد مصعب بن عمير، وقاطع قومه حتى أسلموا، شهد بدراً وأحداً والخندق، اهتز لموته عرش الرحمن، دفنه النبي ﷺ. أسد الغابة، ٣١٣/٢.

قردة وخنازير، وذكر الله لنا ذلك في معنى التحذير عن ذلك...»[(١)].

وقال ابن عاشور: «وقد دلت هذه الآية: ﴿لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ على مشروعية أصل من أصول الفقه، وهو من أصول المذهب المالكي يلقب بسد الذرائع، وهي الوسائل التي يتوسل بها إلى أمر محظور»[(٢)].

وسواء أراد اليهود بكلمة (راعنا) نسبة النبي ﷺ إلى الرعن ـ عليهم لعنة الله ـ أو سبه بالكلمات العبرانية التي كانوا يتسابون بها وهي راعينا، فالمهم أن هذه الكلمة التي تحتمل هذا الاحتمال الخطير جديرة بالاطراح، وإن كان المؤمنون لا يمكن أن يقصدوا ذلك المعنى، لكن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، أضف إلى ذلك أنه كان في المجتمع النبوي منافقون فيمكن أن يجدوا في هذه الكلمة ما ينفسون به عن أحقادهم ودخيلة أنفسهم.

والمهم أن هذه الآية واضحةٌ في إقرار هذا الأصل (سد الذرائع)، إذ لا شك أن هذه الكلمة جائزة في أصلها، ولكنها لما كانت تؤدي إلى هذا المحظور ـ احتمالاً أو ظنًّا ـ فإن الشارع نهى عنها، وأحال إلى كلمة مرادفة تغني عنها، وهكذا فيمكن أن نفهم من هذه الآية أن كل قول أو فعل فيهما سعة وتخيير، ينبغي أن يختار منهما ما كان أبعد عن الإلباس والاحتمال، وسنجد لذلك أمثلة في مباحث قادمة إن شاء الله تعالى.

الآية الثالثة:

﴿وَلَا تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[(٣)].

وقد نهت الآية عن عقد النكاح في حالة العدة لأن ذلك قد يفضي إلى الوطء.

(١) الجامع لأحكام القرآن، ٢/٥٧ ـ ٥٨.
(٢) التحرير والتنوير، ١/٦٥٢.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٥.

قال الشيخ محمد رشيد رضا: «والحاصل أن التزوج بالمرأة في العدة محرم قطعاً ولأجله حرمت خطبتها فيها، والعقد باطل بإجماع المسلمين»(١).

الآية الرابعة:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(٢).

قال أبو المظفر السمعاني(٣): «...فقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ وإن كان ظاهره النهي عن سب الأصنام ولكن معناه: النهي عن سب الله تعالى، حتى لا تسب آلهتهم، فيسبوا الله...»(٤).

وقال ابن العربي: «...فمنع الله تعالى في كتابه أحداً أن يفعل فعلاً جائزاً يؤدي إلى محظور، ولأجل هذا تعلق علماؤنا بهذه الآية في سد الذرائع، وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور...»(٥).

قال القرطبي: «هذه الآية دليل على وجوب الحكم بسد الذرائع»(٦).

وقال ابن جزي: «واستدل المالكية بهذا على سد الذرائع»(٧).

وقال الزمخشري: «فإن قلت: سب الآلهة حق وطاعة، فكيف يصح النهي عنه، وإنما يصح النهي عن المعاصي؟ قلت: رب طاعة علم أنها تكون مفسدة، فتخرج عن أن تكون طاعة فيجب النهي عنها لأنها معصية،

---

(١) تفسير المنار، ٣٥٨/٢، دار إحياء التراث العربي، ط: ١، ١٤٢٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(٣) أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد بن عبدالجبار، مفسر محدث، متكلم، من تصانيفه: القواطع في أصول الفقه، توفي ٤٨٩هـ، معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٢٠/١٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

(٤) تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني، ١٣٥/٢، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن (الرياض) ط: ١، ١٤١٨.

(٥) أحكام القرآن لابن العربي، ٢٥/٢.

(٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٦١/٧.

(٧) التسهيل لابن جزي، ١٨/٢.

لا لأنها طاعة، كالنهي عن المنكر وهو من أجلِّ الطاعات، فإذا علم أنه يؤدي إلى زيادة الشر انقلب معصية، ووجب النهي عن ذلك النهي، كما يجب النهي عن المنكر، فإن قلت قد روي عن الحسن[(١)] وابن سيرين[(٢)] أنهما حضرا جنازة فرأى محمد نساء فرجع، فقال الحسن: لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا، قلت: ليس هذا مما نحن بصدده، لأن حضور الرجال الجنازة طاعة، وليس بسبب حضور النساء، فإنهن يحضرنها حضر الرجال أو لم يحضروا، بخلاف سب الآلهة، وإنما خيل إلى محمد أنه مثله حتى نبه عليه الحسن»[(٣)].

وما نقحه الزمخشري هنا هام جدًّا، ذلك بأنه كم من ذريعة تسد من أجل الوهم والتخيل، فلا بد من ضبط جميع أبعاد سد الذرائع ولا بد من تنقيح الوسيلة تنقيحاً تامًّا لمعرفة، هل هي وسيلة حقًّا، وهل هي مؤدية فعلاً إلى المفسدة، فكثيراً ما تقع أوهام وأخطاء بسبب عدم تحرير هذه المسألة.

وقال البيضاوي عند تفسير هذه الآية: «...وفيه دليل على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها، فإن ما يؤدي إلى الشر شر»[(٤)].

فقد جعل البيضاوي هذه الآية دليلاً على سد الذرائع، وأنها من باب إعطاء الوسيلة حكم المآل.

وفي محاسن التأويل: «قال ابن الفرس[(٥)] في الآية: إنه متى خيف من سب الكفار وأصنامهم أن يسبوا الله أو رسوله أو القرآن، لم يجز أن يسبوا

---

(١) الحسن بن أبي الحسن البصري الأنصاري مولاهم، ثقة فقيه، مات سنة ١١٠هـ، تقريب التهذيب، ١٦٥/١.

(٢) ابن سيرين: محمد بن سيرين الأنصاري، ثقة ثبت عابد، مات سنة ١١٠هـ، تقريب التهذيب: ١٦٩/٢.

(٣) الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري، ٥٦/٢.

(٤) تفسير البيضاوي، ٣١٦/١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(٥) ابن الفرس: عبدالمنعم بن محمد بن عبدالرحيم الخزرجي، تفقه في الحديث وكتب الأصول والقراءات، توفي سنة ٥٧٩، له مؤلفات؛ منها: أحكام القرآن، الديباج ١٠٤/٢.

ولا دينهم قال، وهي أصل في قاعدة سد الذرائع.

قال السيوطي: وقد يستدل بها على سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا خيف من ذلك مفسدة أقوى، وكذلك فعل مطلوب ترتب على فعله مفسدة أقوى من مفسدة تركه.

وقال بعض مفسري الزيدية: ثمرة الآية أن الحسن يصير قبيحاً إذا كان يحصل بفعله مفسدة. وقال الحاكم: نهوا عن سب الأصنام لوجهين؛ أحدهما: أنها جماد لا ذنب لها، والثاني: أن ذلك يؤدي إلى المعصية بسب الله تعالى...

ثم ذكر القاسمي كلام الزمخشري المتقدم وقال:

ومنه قال بعض مفسري الزيدية: واعلم أن المعصية إن كانت حاصلة لا محالة، سواء فعل الحسن أم لا، لم يسقط الواجب، ولا يقبح الحسن.

وكذا قال الخفاجي: إن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة، وكانت سبباً لها، وجب تركها، بخلاف الطاعة في موضع فيه معصية، لا يمكن دفعها، وكثيراً ما يشتبهان، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء، وخالفه الحسن للفرق بينهما»[(١)].

هذه جملة من أقوال المفسرين في الاحتجاج بهذه الآية على أصل سد الذرائع، وبعضهم أفصح عن هذا الأصل ـ لفظاً ـ كما نجد عند ابن العربي، وبعضهم عبّر عن ذلك بالمعنى، ولا مشاحة في الاصطلاح، فالمقصود أنه يستدل بهذه الآية على منع الوسائل الجائزة إذا كانت تؤدي إلى مفسدة راجحة. وبعض المفسرين، جعل نفس النهي عن الوسيلة هو نهي عن المقصد، كما رأينا عند السمعاني، ولا شك أن هذا النوع مما ينبغي المبالغة في سده لجملة من الاعتبارات:

١ ـ خطورة الموضوع الذي تعلقت به هذه الوسيلة.

---

(١) تفسير القاسمي، ٤/٤٦٤.

٢ ـ إفضاؤها إلى مفسدة راجحة، وأما ما تؤدي إليه من مصلحة توبيخ المشركين وإغاظتهم فهو حاصل بوسائل أخرى.

٣ ـ أن هنالك وسائل أخرى هي أنجع وأنفع من السب، كالبرهنة على أن آلهة المشركين جماد لا ينفع ولا يضر، وإقامة البراهين على توحيد الله.

الآية الخامسة:

﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾[١].

قال ابن الجوزي[٢]: «قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ﴾ يعني: أسباط اليهود... وفي القرية خمسة أقوال: أحدها: أنها إيلة... والثاني: أنها مدين... والثالث: أنها ساحل مدين... والرابع: أنها طبرية... والخامس: أنها قرية يقال لها: مقناً... ومعنى ﴿حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ مجاورة البحر وبقربه وعلى شاطئه، ﴿إِذْ يَعْدُونَ﴾ قال الزجاج: أي يظلمون... والمعنى: سلهم عن وقت عدوهم في السبت ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ﴾ في موضع نصب أيضاً بـ﴿يَعْدُونَ﴾ والمعنى: سلهم إذ عدوا في وقت الإتيان، ﴿شُرَّعًا﴾ أي: ظاهرة...»[٣].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن الله حرم عليهم الاصطياد يوم السبت فكانت الحيتان تأتي فيه ظاهرة، بخلاف باقي أيام الأسبوع، فقرروا أن يسدوا عليها يوم السبت، ليظفروا بها في سائر الأيام.

وقد سمى الله سبحانه وتعالى عملهم هذا عدواناً إعطاءً للوسيلة حكم

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٦٣.

(٢) ابن الجوزي: عبدالله بن علي بن محمد القرشي التميمي، شيخ وقته وإمام عصره، توفي سنة ٥٩٨هـ، طبقات الحنابلة، الترجمة: ٢٢٧.

(٣) زاد المسير لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

المقصد، وهذه الذريعة هي من الذرائع الداخلة في باب الحيل فالقصد فيها إلى المآل واضح.

قال ابن العربي: «قال علماؤنا: هذه الآية أصل من أصول إثبات الذرائع التي انفرد بها مالك، وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته وخفيت على الشافعي وأبي حنيفة مع تبحرهما في الشريعة.

وهو كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور، كما فعل اليهود حين حرم عليهم صيد السبت، فسكروا الأنهار، وربطوا الحيتان فيه إلى يوم الأحد، وقد بينا أدلة المسألة في كتب الخلاف وبسطناها قرآناً وسنة ودلالة من الأصول في الشريعة.

فإن قيل: هذا الذي فعلت اليهود لم يكن توسلاً إلى الصيد، بل كان نفس الصيد، قلنا: إنما حقيقة الصيد إخراج الحوت من الماء وتحصيله عند الصائد، فأما التحيل إليه إلى حين الصيد، فهو سبب الصيد، لا نفس الصيد، وسبب الشيء غير الشيء، وإنما هو الذي يتوصل به، ويتوسل به في تحصيله، وهذا هو الذي فعله أصحاب السبت»[(١)].

وهكذا فقد أوضح ابن العربي إيضاحاً تامًا وجه الحجية من هذه الآية، لكن لا بد من إبداء بعض الملاحظات على ما ذكره.

أولاً: أنه لا يسلم انفراد مالك بهذا الأصل، كما سنرى لاحقاً.

ثانياً: أن قوله خفي على الشافعي وأبي حنيفة، يوهم عدم علمهما بهذا الأصل، والصحيح أنهما يعرفانه، غاية الأمر أن يكونا تركاه لمعارض عندهما، مع أن المسألة بعد محل نقاش.

ثالثاً: أن الآية التي استدل بها ابن العربي على أصل سد الذرائع، هي أظهر في منع الحيل، ومن المعلوم أن الشافعي لا يقول بالحيل وأبو حنيفة ـ

---

(١) أحكام القرآن، ٢/٣٣١.

أيضاً ـ لا يقول بكل أنواع الحيل، وإنما يرد في فقهه بعض الحيل التي يراها جائزة.

ثم إن هذه الصورة من سد الذرائع التي تكون فيها الوسيلة مفضية إلى الحرام قطعاً، سبق وأن ذكرنا خروجها من الاختلاف، وأن كل أهل العلم أجمعوا على سد الذرائع في هذه الصورة، فيكون الدليل هاهنا أخص من الدعوى، لأن الدليل إنما أثبت صورة من سد الذرائع المتفق عليها، والدعوى هي إثبات كل صور سد الذرائع، فكان على ابن العربي ـ إذن ـ أن يأتي بكلامه هذا في سياق سدت فيه الشريعة الوسيلة التي تفضي إلى مفسدة غير قطعية، حتى يستقيم الاستدلال والله تعالى أعلم.

الآية السادسة:

﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٠٧﴾﴾[1].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن الله نهى عن القيام في هذا المسجد سدًّا لذريعة الفرقة بين المسلمين، وهذا النوع من الذرائع يقوي النظرُ سدَّه لظهور قصد الفاعل إلى المفسدة، وهذا القصد كشفه القرآن بأسلس أسلوب وأوضح بيان.

قال ابن العربي معلقاً على هذه الآية: «يعني: أنهم كانوا جماعة واحدة في مسجد واحد، فأرادوا أن يفرقوا شملهم في الطاعة، وينفردوا عنهم للكفر والمعصية، وهذا يدلك على أن المقصد الأكثر والغرض الأظهر من وضع الجماعة تأليفُ القلوب والكلمةِ على الطاعة. . .ولهذا المعنى تفطن مالك ﵁ حين قال: «إنه لا تصلي جماعتان في مسجد واحد، ولا بإمامين، ولا بإمام واحد» خلافاً لسائر العلماء، وقد روي عن الشافعي المنع حيث كان تشتيتاً للكلمة وإبطالاً لهذه الحكمة، وذريعة إلى أن نقول: من

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٧.

أراد الانفراد عن الجماعة كان له عذر فيقيم جماعته، ويقدم إمامته فيقع الخلاف، ويبطل النظام، وخفي ذلك عليهم، وهكذا كان شأنه معهم، وهو أثبت قدماً منهم في الحكمة، وأعلم بمقاطع الشريعة»[١].

ويقول القرطبي في تعليقه على هذه الآية: «...قال علماؤنا: لا يجوز أن يبنى مسجد إلى جنب مسجد، ويجب هدمه، والمنع من بنائه لئلا ينصرف أهل المسجد الأول فيبقى شاغراً، إلا أن تكون المحلة كبيرة فلا يكفي أهلها مسجد واحد فيبنى حينئذ. وكذلك قالوا: لا ينبغي أن يبنى في المصر الواحد جامعان وثلاثة، ويجب منع الثاني، ومن صلى فيه الجمعة لم تجزه. وقد أحرق النبي ﷺ مسجد الضرار وهدمه. وأسند الطبري عن شقيق أنه جاء ليصلي في مسجد بني عامر فوجد الصلاة قد فاتته، فقيل له: إن مسجد بني فلان لم يصل فيه بعد، فقال: لا أحب أن أصلي فيه، لأنه بني على ضرار، قال علماؤنا: وكل مسجد بني على ضرار أو رياء أو سمعة فهو في حكم مسجد الضرار لا تجوز الصلاة فيه...»[٢].

الآية السابعة:

﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[٣].

قال ابن جرير بعد أن سرد خلاف العلماء في تفسير هذه الآية: «وأولى الأقوال في ذلك بالصحة ما ذكرنا عن ابن عباس في الخبر الذي رواه أبو جعفر عن سعيد[٤] عن ابن عباس[٥]، لأن ذلك أصح الأسانيد التي روي عن صحابي فيه قول مخرجاً، وأشبه الأقوال بما دل عليه ظاهر

---

(١) أحكام القرآن، ٥٨٢/٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٢٥٧/٨.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.
(٤) سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي، أحد العلماء الأثبات الفقهاء الكبار، مات سنة ٩٠هـ، تقريب التهذيب ٣٠٥/١.
(٥) ابن عباس: عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي، كان يسمى البحر لسعة علمه، ويسمى حبر الأمة، توفي سنة ٦٨، أسد الغابة، ٨/٣.

التنزيل، وذلك أن قوله: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ عقب قوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ وعقب تقريع الكفار بكفرهم بالقرآن. . . فإذا كان ذلك كذلك فالذي هو أولى وأشبه بقوله: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ أن يكون من سبب ما هو في سياقه من الكلام، ما لم يأت بمعنى يوجب صرفه عنه، أو يكون على انصرافه عنه دليل يعلم به الانصراف عما هو في سياقه.

فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل الكلام: قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى، ولا تجهر يا محمد بقراءتك في صلاتك ودعائك فيها ربك ومسألتك إياه، وذكرك فيها، فيُؤذيك بجهرك بذلك المشركون، ولا تخافت بها فلا يسمعها أصحابك ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾، ولكن التمس بين الجهر والمخافتة طريقاً إلى أن تسمع أصحابك، ولا يسمعه المشركون فيؤذوك»(١).

إذن؛ فالحجة من الآية على هذا القول الذي رجحه شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، أنه لما كان في الجهر بالصلاة إيذاء للنبي ﷺ من المشركين، وكانت مصلحة إسماع الصوت حاصلة بطريقة وسط بين الجهر والمخافتة، نهي عن الجهر إذن لسد ذريعة الإيذاء الحاصل بسماع المشركين للقراءة جهراً.

وهكذا ترسم لنا هذه الآية ملامح سد الذرائع واضحة بين الغلو والتفريط في موازنة واضحة بين المصالح والمفاسد، فرفع الصوت وإن حَصَّل المصلحةَ إلا أنه فيه مفسدة أخرى تفوقه وهي إيذاء النبي ﷺ، والمخافتة بالصوت ليست هي البديل، فهي وإن سلمت من مفسدة الإيذاء، فإنها تفوت مصلحة كبرى وهي سماع التلاوة، ومن بين ضرب أقداح هذه الموازنة يخرج السهم الوسط ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾﴾، فهو يحقق مصلحة السماع، ويجنب مفسدة الإيذاء.

---

(١) تفسير الطبري، ١٧١/٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٢هـ.

الآية الثامنة:

﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾[(١)].

قال ابن العربي: «كثر الله عدد الشهود في الزنا على سائر الحقوق رغبة في الستر على الخلق، وحقق كيفية الشهادة حتى ربط أن يقول: رأيت ذلك منه في ذلك منها، أي: المرود في المكحلة...»[(٢)].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن الله سبحانه وتعالى شرط في شهادة الزنى هذا العدد الكبير بكيفية مخصوصة، لا تكاد تقع، إلا أن يكون الشخص مجاهراً بالمعاصي.

وكل ذلك حماية للوقوع في الأعراض، وسدًّا لذريعة الطعن في الأعراض التي هي من الكليات التي اتفقت كافة الشرائع على حمايتها.

بل إن في هذه الشروط حماية للأنفس، لأن الشخص قد يعادي شخصاً أو يجد عليه أو يحسده، فيتسبب له ـ إذا كان محصناً ـ في القتل، وذلك بالشهادة عليه، فدرأت الشريعة هذه المفسدة العظيمة، بهذه الضمانات الوافية.

يقول سيد قطب ـ رحمه الله ـ : «إن ترك الألسنة تلقي التهم على المحصنات ـ وهن العفيفات الحرائر ـ ثيبات أو أبكاراً ـ بدون دليل قاطع، يترك المجال فسيحاً لكل من شاء أن يقذف بريئة أو بريئاً بتلك التهمة النكراء، ثم يمضي آمناً! فتصبح الجماعة وتمسي، وإذا أعراضها مجرحة، وسمعتها ملوثة، وإذا كل فرد فيها متهم أو مهدد بالاتهام، وإذا كل زوج فيها شاك في زوجه، وكل رجل فيها شاك في أصله، وكل بيت فيها مهدد بالانهيار... وهي حالة من الشك والقلق والريبة لا تطاق.

---

(١) سورة النور، الآية: ٤.

(٢) أحكام القرآن، ٣/٣٤٣.

ذلك إلى أن اطراد سماع التهم يوحي إلى النفوس المتحرجة من ارتكاب الفعلة أن جو الجماعة كله ملوث، وأن الفعلة فيها شائعة، فيقدم عليها من كان يتحرج منها، وتهون في حسه بشاعتها بكثرة ترددها وشعوره بأن كثيرين غيره يأتونها!

ومن ثم لا تجدي عقوبة الزنا في منع وقوعه...

لهذا وصيانة للأعراض من التهجم، وحماية لأصحابها من الآلام الفظيعة التي تصب عليهم، شدد القرآن الكريم في عقوبة القذف...

والجماعة المسلمة لا تخسر بالسكوت عن تهمة غير محققة كما تخسر بشيوع الاتهام والترخص فيه، وعدم التحرج من الإذاعة به... وذلك فوق الآلام الفظيعة التي تصيب الحرائر الشريفات والأحرار الشرفاء، وفوق الآثار التي تترتب عليها في حياة الناس، وطمأنينة البيوت»[(١)].

في هذه الفقرة وضح سيد قطب أن حد القذف إنما شرع لسد ذرائع الوقوع في العرض، وإيقاع الجماعة المسلمة في القلق والاضطراب ولم ينس سيد قطب أن يقوم بعملية موازنة بين المصالح والمفاسد وهي عملية لا تفارق التطبيق الناجح لهذه القاعدة (سد الذرائع).

الآية التاسعة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾[(٢)].

وجه الحجة من هذه الآية: أن الله سبحانه وتعالى شرع الاستئناس والتسليم عند دخول البيوت لئلا يقع النظر على محرم قد يوقع في الفتنة، وغير ذلك من المفاسد، يقول سيد قطب: «إن الإسلام كما أسلفنا، لا يعتمد على العقوبة في إنشاء مجتمعه النظيف، وإنما يعتمد قبل كل شيء

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٤/٢٤٩٠ ـ ٢٤٩١، دار الشروق، ١٤١٥هـ.
(٢) سورة النور، الآية: ٢٧.

على الوقاية، وهو لا يحارب الدوافع الفطرية، ولكن ينظمها ويضمن لها الجو النظيف الخالي من المثيرات المصطنعة. والفكرة السائدة في منهج التربية الإسلامية في هذه الناحية، هي تضييق فرص الغواية وإبعاد عوامل الفتنة، وأخذ الطريق على أسباب التهييج والإثارة...

لقد جعل الله البيوت سكناً يفيء إليها الناس، فتسكن أرواحهم وتطمئن نفوسهم... والبيوت لا تكون كذلك إلا حين تكون حرماً آمناً لا يستبيحه أحد إلا بعلم أهله وإذنهم، وفي الوقت الذي يريدون... ذلك إلى أن استباحة حرمة البيت من الداخلين دون استئذان يجعل أعينهم تقع على عورات، وتلتقي بمفاتن تثير الشهوات وتهيئ الفرصة للغواية، الناشئة من اللقاءات العابرة والنظرات الطارئة التي قد تتكرر فتتحول إلى نظرات قاصدة، تحركها الميول التي أيقظتها اللقاءات الأولى على غير قصد ولا انتظار، وتحولها إلى علاقات آثمة بعد بضع خطوات، أو إلى شهوات محرومة تنشأ عنها العقد النفسية والانحرافات»[١].

الآية العاشرة:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾[٢].

ترد هذه الآية في نفس الجو والسياق السابق، ولكن في الآية السابقة ذكرنا أن منع الدخول في البيوت بغير استئناس وتسليم، هو سد لذريعة النظر إلى المحرمات. وفي هذه الآية أمر بغض البصر وتجنب النظر خشية الوقوع في المحرمات، لأن من طبيعة البشر الافتتان بالصور، بل إن بعض الشعراء بالغ في العلاقة بين الجنسين، حتى جعل اتحاد الزمان بينهما من عناصر القرب والتَّداني، حيث قال:

أليس الليلُ يجمع أم عمرو ... وإيانا فذاك لنا تدان

(١) المرجع السابق، ٤/٢٥٠٧.
(٢) سورة النور، الآية: ٣٠.

وكثيراً ما جعل الشعراء من عنصر النسيم وهبوبه آلية من آليات التلاقي، قال الشاعر:

أيا جَبلَيْ نُعمان بالله خليا نسيم الصبا يخلُص إلي نسيمها

فإذا كان الأمر كذلك فإن الفتنة في النظر أشد وأنكى.

الآية الحادية عشرة:

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾(١).

سماع صوت الحلي يجعل المرأة في موضع ريبة، وكأنها قصدت ذلك، كما أن هذا الصوت يثير في الرجل الفتنة، وقد كان أهل الجاهلية يفتتنون بصوت الحلي الخافت أحرى إذا كان له صوت مدو، قال الشاعر:

تسمع للحلي وسواساً إذا انصرفت . . . .

قال البغوي(٢): «كانت المرأة إذا مشت ضربت برجلها ليسمع صوت خلخالها، أو يتبين خلخالها، فنهيت عن ذلك»(٣).

الآية الثانية عشرة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ﴾(٤).

ووجه الاحتجاج بهذه الآية: «أن الله تعالى أمر مماليك المؤمنين ومن

---

(١) سورة النور، الآية: ٣١.
(٢) البغوي: الحسين بن مسعود، سمع من أبي بكر ابن خلف، إمام فاضل كثير المؤلفات، كثير المحفوظات مصيب في الفتوى، توفي سنة ٥٢٩هـ، طبقات الشافعية للسبكي، ٧/٧٥٧.
(٣) تفسير البغوي، ٤/١٩٥، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
(٤) سورة النور، الآية: ٥٨.

لم يبلغ منهم الحلم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة لئلا يكون دخولهم هجماً بغير استئذان ذريعة إلى اطلاعهم على عوراتهم وقت إلقاء ثيابهم عند القائلة والنوم واليقظة، ولم يأمرهم بالاستئذان في غيرها، وإن أمكن في تركه هذه المفسدة لندورها، وقلة الإفضاء إليها، فجعلت كالمقدمة»(١).

وكأن ابن القيم أراد أن يشير هنا إلى ما قرره في تقسيمه لسد الذرائع وهو أن الوسيلة إذا كانت تفضي إلى المفسدة إفضاء نادراً، فإنه لا عبرة بها، وهذا ما تشهد له هذه الآية، ذلك أنها جعلت الاستئذان في هذه الأوقات التي يظن فيها الاطلاع على العورات لازماً بينما لم توجبه في أوقات أخرى، يمكن أن يوجد فيها ذلك، لندرة ذلك فأقيم مقام المعدوم، كما أقيم الغالب مقام المحقق.

الآية الثالثة عشرة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٩﴾(٢).

«فقد نهى الله ﷻ عن البيع وقت نداء الجمعة لئلا يتخذ ذريعة إلى التشاغل بالتجارة عن حضورها»(٣).

بل إن بعض العلماء ألزم بذلك الذين لا تجب عليهم الجمعة، سدًّا لذريعة أن يشغلوا غيرهم، فإن الشريعة إذا أقامت حكماً شرعت من الأحكام ما يكمله، ويثبته في موقعه.

قال ابن حبيب(٤): «وينبغي أن يوكل وقت النداء من ينهي الناس عن البيع والشراء حينئذ، وأن يقيمهم من الأسواق حينئذ، من تلزمه الجمعة ومن

---

(١) إعلام الموقعين، ١٤٩/٣.

(٢) سورة الجمعة، الآية: ٩.

(٣) إعلام الموقعين، ١٥٠/٣.

(٤) ابن حبيب: عبدالملك بن حبيب، قال عنه ابن عبدالبر: كان جماعاً للعلم كثير الكتب، وكان صواماً، له مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم، توفي: ٢٣٨هـ، الديباج المذهب، ٧/٢.

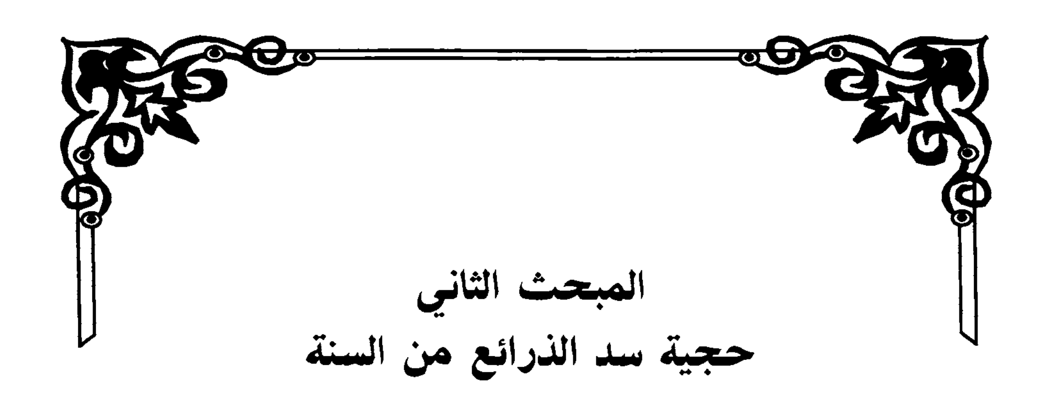
لا تلزمه للذريعة...»[١].

هذه هي أهم الآيات التي يمكن الاستدلال بها على هذه القاعدة الجليلة (سد الذرائع) وإن أحسن ما يمكن أن يضبط به هذا الأصل الهام، هو تدبر هذه الآيات، وما اعتبرته من ذرائع وما ألغته. وإن الإعراض عن ذلك، والانكباب على ما أفتى به الفقهاء على ضوء هذا الأصل والقياس عليه، قد يفضي إلى اعتبار علة لم تعتبرها الشريعة، والتضييق على الناس، واطراح المصالح التي شرعت من أجلها الأحكام، وقتل روح التشريع:

فلا تغل في شيء من الأمر واقتصد كلا طرفي قصد الأمور ذميم

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) النوادر والزيادات، ١/٤٦٨.



المبحث الثاني
حجية سد الذرائع من السنة

دلت نصوص كثيرة من السنة النبوية على اعتبار سد الذرائع وقد سردت أهم هذه النصوص في هذا المبحث، مستبعداً ما ليس دالاً دلالة واضحة على المقصود، مسترشداً بشراح الحديث الذين وضحوا توضيحاً تامًّا محل الاستدلال من هذه الأحاديث.

وقد ركزت على كتب المالكية بالأساس، لأنهم هم المعنيون بهذا الأصل، الذين يتطلبون له التأصيل، ولا يغفلون نصًّا يمكن أن يخدم مذهبهم من قريب أو بعيد.

الحديث الأول:

عن عائشة[(١)] رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال في مرضه الذي مات فيه: «**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مسجداً**، قالت: ولولا ذلك لأبرزوا قبره غير أني أخشى أن يتخذ مسجداً»[(٢)].

محل الاستدلال من هذا الحديث: أن النبي ﷺ نهى عن اتخاذ

---

(١) عائشة بنت أبي بكر الصديق زوج النبي ﷺ، قال عروة: ما رأيت أحداً أعلم بفقه ولا بطب ولا بشعر من عائشة، توفيت سنة ٥٧هـ، ودفنت بالبقيع وصلى عليها أبو هريرة. أسد الغابة، ٣٤١/٥.

(٢) البخاري: كتاب المغازي، رقم: ٤٤٤١، ومسلم برقم: ٥٢٩.

المساجد في القبور خشية أن يكون ذلك ذريعة إلى عبادة أصحابها. قال الحافظ ابن حجر: «وقد تقدم أن المنع من ذلك إنما هو حال خشية أن يصنع بالقبر كما صنع أولئك الذين لعنوا، وأما إذا أمن من ذلك فلا امتناع، وقد يقول بالمنع مطلقاً من يرى سد الذريعة وهو هنا متجه قوي»[(١)].

والقول بأنه إذا أمن ذلك فلا امتناع، يرد عليه أنه لا توجد ضمانات للأمن من ذلك، ثم إن السياق الذي ورد فيه الحديث هو سياق التنفير من الشرك، والمبالغة في سد ذرائعه، فخطورة هذا الباب تجعل مجرد التوهم والخوف مسوغاً كافياً لتحريم بناء المساجد على القبور، فقوة الإفضاء إلى الذريعة إن سلم اشتراطها يقوم عامل خطورة الموضوع مقامها، ولعل ابن حجر تفطن لهذا الموضوع، فقال: «...وقد يقول بالمنع مطلقاً من يرى سد الذريعة وهو هنا متجه قوي».

الحديث الثاني:

عن عبدالله بن عمرو[(٢)] رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه**»، قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: «**يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه**»[(٣)].

قال ابن بطال: «هذا الحديث أصل في قطع الذرائع، وأن من آل فعله إلى محرم وإن لم يقصده فهو كمن قصده وتعمده في الإثم، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام نهى أن يلعن الرجل والديه؟ فكان ظاهر هذا أن يتولى الابن لعنهما بنفسه، فلما أخبر النبي ﷺ أنه إذا سب أبا الرجل، وسب الرجل أباه وأمه، كان من تولى ذلك بنفسه، وكان من آل إليه فعل ابنه

---

(١) فتح الباري، باب بناء المسجد على القبور، الحديث رقم ١٣٤١، ٢٦٧/٣، دار الكتب العلمية (بيروت) ط: ١، ١٤٢٠هـ.

(٢) عبدالله بن عمرو بن العاص القرشي، السهمي، أسلم قبل أبيه وكان حافظاً عالماً، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، توفي ٦٣، وقيل غير ذلك. الاستيعاب في معرفة الاصحاب، لابن عبدالبر ٤٢١/ تحقيق عادل مرشد/ دار الإعلام، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

(٣) البخاري، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، حديث رقم ٥٩٧٣.

كلعنه في المعنى لأنه كان سببه، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾. وهذه من إحدى آيات قطع الذرائع، والثانية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾، والثالثة: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[1].

ونلاحظ في هذا الحديث أن الشارع أجرى الغالب مجرى المحقق فسد الذريعة فيما أفضى إلى المفسدة غالباً، فإنه يلزم من سب الرجل والد غيره، أن يسبه هذا الأخير، ولكن ذلك ليس متيقناً وإنما هو غالب ـ فقط ـ فجعل الشارع الغالب كالمحقق.

كما نلاحظ في هذا الحديث أن الوسيلة أجريت مجرى المقصد إجراءً تامًّا فجعل سب الرجل أبا الغير هو نفس سبه أباه.

والحديث هنا أيضاً لم يشترط القصد، مما يدل على أن سد الذرائع ينظر فيه إلى الإفضاء إلى المفسدة، بغض النظر عن قصد الفاعل، وإن كان قصد الفاعل يؤثر في درجة الإثم.

الحديث الثالث:

عن عائشة ﵂ أن أم حبيبة، وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة، ـ فيها تصاوير ـ، لرسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «**إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح، فمات بنوا على قبره مسجداً، وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة**»[2].

وقال القرطبي: «إنما فعل ذلك أوائلهم ليتأسوا برؤية تلك الصورة، ويتذكروا بها أحوالهم الصالحة فيجتهدون كاجتهادهم ويعبدون الله عند قبورهم، فمضت لهم بذلك أزمان، ثم إنهم خلف من بعدهم خلف جهلوا

---

(١) شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ١٩٢/٩ ـ ١٩٣، أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، (الرياض).

(٢) البخاري: كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، ويتخذ مكانها مساجد، ص١٠٤، رقم: ٤٢٧، ومسلم: حديث رقم: ٥٢٨، ص٢١٣.

أغراضهم، ووسوس لهم الشيطان أن آباءهم وأجدادهم كانوا يعبدون هذه الصور ويعظمونها، فعبدوها. فحذر النبي ﷺ من مثل ذلك وشدد النكير والوعيد على فعل ذلك، وسد الذرائع المؤدية إلى ذلك... ولهذا بالغ المسلمون في سد الذريعة في قبر النبي ﷺ، فأعلوا حيطان تربته، وسدوا المداخل إليها، وجعلوها مُحدقة بقبره ﷺ، ثم خافوا أن يتخذوا موضع قبره قبلة، إذا كان مستقبل المصلين، فتتصور الصلاة إليه بصورة العبادة، فبنوا جدارين من ركني القبر الشماليين، وتحرفوهما حتى التقيا على زاوية مثلث من ناحية الشمال، حتى لا يتمكن أحد من استقبال قبره، ولهذا الذي ذكرناه كله، قالت عائشة: ولولا ذلك لأبرز قبر نبيه، وفي هذه الأحاديث ما يستدل به مالك على صحة القول بسد الذرائع على الشافعي وغيره من المانعين لذلك، وهي مستوفاة في الأصول...»(١).

الحديث الرابع:

«إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم»(٢).

يدخل هذا الحديث ضمن منظومة كبرى، تحدد للمسلم ملامحه وأصالته، وتسد الذرائع أمام التشبه بالمشركين في الباطن، بتحريم التشبه بهم في الشكل والمظهر، وبهذا يظهر ضعف دعوى أن التشبه بالكفار إنما يمنع مع الميل القلبي إليهم!! يقول ابن القيم: «وسر ذلك أن المشابهة في الهدي الظاهر ذريعة إلى الموافقة في القصد والعمل»(٣).

فترسيم الحدود بين المسلم والمشرك مطلوب شرعاً، سواء على مستوى شخصيته أو سلوكه، أو عقيدته، أو نظامه، من أجل ذلك سدت الشريعة منافذ التأثر، والثغور التي تتسلل منها تلك المعاني. وينبغي للقائمين

---

(١) المفهم شرح صحيح مسلم، ٢/٩٣١ ـ ٩٣٢، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني.

(٢) البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ص٦٦٥، رقم: ٣٤٥٠، ومسلم في كتاب اللباس، باب مخالفة اليهود في الصبغ برقم: ٣٩٣٤.

(٣) إعلام الموقعين، ٣/١٥٢.

اليوم على عملية الحوار بين الأديان والحضارات، أن يأخذوا هذه الملامح والضوابط بعين الاعتبار.

الحديث الخامس:

«**لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان**»[١].

يصب هذا الحديث في نفس القالب الذي يصب فيه الحديث السابق، من النهي عن اللفظ والصورة، وإن لم يتحقق فيها معنى التحريم، بل وإن لم يوجد فيها.

«ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ نهى عن اللفظ الذي يوهم التشريك، وما ذاك إلا سدًّا لذريعة التشريك في المعنى بالتشريك في اللفظ، ولهذا قال للذي قال: ما شاء الله وشئت: «**أجعلتني لله ندًّا**» فحسم مادة الشرك، وسد الذريعة إليه في اللفظ كما سدها في الفعل والقصد»[٢].

وقد يكون لسد الذرائع هنا مغزى آخر، وهو محاصرة المنافقين وأهل السوء من أن يجدوا في هذه الألفاظ المحتملة، ما ينفسون به عن رغباتهم الفاسدة، وميولهم الشاذة، ويجدون فيها وسيلة لإغواء ضعفة العقول، وزحزحتهم عن قلاع التوحيد.

الحديث السادس:

«**من أحب أن يَمْثُل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار**»[٣].

والحجة من هذا الحديث، مع حديث: «**لا تقوموا كما تقوم الأعاجم**

---

(١) أبو داود في كتاب الأدب، باب لا يقال: خبثت نفسي، ٩٥/٤، رقم: ٤٩٨٠. انظر: السلسلة الصحيحة للالباني حديث رقم: ١٣٦، مكتبة المعارف الرياض.

(٢) إعلام الموقعين، ١٥٨/٣.

(٣) أبو داود في كتاب الأدب، باب قيام الرجل للرجل، رقم: ٥٢٢٩، وأخرجه الترمذي في كتاب الأدب، باب ماجاء في كراهة قيام الرجل للرجل ٢٧٥٤، وقال: حديث حسن.

يعظم بعضها بعضاً»[١] النهي عن المبالغة في التعظيم والغلو فيه لأنه يجر إلى الشرك وعبادة البشر.

يقول ابن القيم: «إن النبي ﷺ نهى الرجل أن ينحني للرجل إذا لقيه، كما يفعله كثير من المنتسبين إلى العلم، ممن لا علم لهم بالسنة، بل يبالغون إلى أقصى حد الانحناء مبالغة في خلاف السنة جهلاً، حتى يصير أحدهم بصورة الراكع لأخيه، ثم يرفع رأسه من الركوع كما يفعل إخوانهم من السجود بين يدي شيوخهم الأحياء والأموات. فهؤلاء أخذوا من الصلاة سجودها وأولئك ركوعها، وطائفة ثالثة قيامها، يقوم عليهم الناس وهم قعود كما يقومون في الصلاة، فتقاسمت الفرق الثلاث أجزاء الصلاة، والمقصود أن النبي ﷺ نهى عن انحناء الرجل لأخيه سدًّا لذريعة الشرك كما نهى عن السجود لغير الله، وكما نهاهم أن يقوموا في الصلاة على رأس الإمام وهو جالس مع أن قيامه عبادةٌ لله تعالى فما الظن إذا كان القيام تعظيماً للمخلوق وعبودية له»[٢].

وهنا ينبغي أن ننبه إلى حقيقة هامة؛ وهي أن الشارع الذي يعلم العلاقة الوطيدة بين الظاهر والباطن، والمراسيم والمفاهيم، قد يسد الذرائع بناءً على موافقة الصورة في الشكل، لصورة أخرى محرمة، وإن اختلف طعم الصورتين، وتباينت المقاصد والأغراض.

الحديث السابع:

«المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا كان كذا وكذا ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»[٣].

---

(١) أبو داود في كتاب الأدب، باب قيام الرجل للرجل، رقم: ٥٢٣٠، ٤٣٥٨.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/١٦٦ - ١٦٧.
(٣) مسلم في كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، ص١٠٦٩، حديث رقم: ٢٦٦٤.

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ نهى الرجل بعد إصابته ما قدر له أن يقول: «**لو أني فعلت كذا كان كذا وكذا**»، وأخبر أن ذلك ذريعة إلى عمل الشيطان فإنه لا يجدي عليه إلا الحزن والندم، وضيق الصدر، والسخط على المقدور، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وإذا أعرض القلب عن هذا انفتح عمل الشيطان، وما ذاك لمجرد لفظ «لو» بل لما قارنها من الأمور القائمة بقلبه، المنافية لكمال الإيمان، الفاتحة لعمل الشيطان. بل أرشد العبد في هذه الحالة إلى ما هو أنفع له وهو الإيمان بالقدر والتفويض والتسليم بالمشيئة الإلهية، وأنه ما شاء الله كان ولا بد، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط»[(١)].

الحديث الثامن:

«**لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيدالله، وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل: غلامي وجاريتي، وفتاي وفتاتي**»[(٢)].

وفي رواية: «**لا يقل أحدكم: اسق ربك، أطعم ربك، وضئ ربك، ولا يقل أحدكم: ربي، وليقل: سيدي، مولاي، ولا يقل: أحدكم عبدي، أمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي**»[(٣)].

يدخل هذا الحديث في نسق الأحاديث التي تحمي حمى التوحيد وتسد الذرائع والثغرات التي قد يتسلل منها الشرك.

فقد نهى النبي ﷺ الرجل أن يقول لجاريته وغلامه: عبدي وأمتي، ولكن يقول: فتاي وفتاتي، ونهى أن يقول لغلامه: وضئ ربك سدًّا لذريعة الشرك في اللفظ والمعنى، وإن كان الرب هاهنا هو المالك كرب الدار ورب الإبل، فعدل عن لفظ العبد والأمة إلى لفظ الفتى والفتاة، ومنع

---

(١) المرجع السابق، ١٦٩/٣.

(٢) مسلم في كتاب الألفاظ، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد، ص٩٢٥، حديث رقم: ٢٢٤٩.

(٣) مسلم في نفس الموضع السابق.

إطلاق لفظ الرب على السيد حماية لجانب التوحيد، وسدًّا لذريعة الشرك»[(١)].

الحديث التاسع:

عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بقرني شيطان**»[(٢)].

ووجه الاستدلال من هذا: النهي عن الصلاة في هذين الوقتين وذلك سدًّا لذريعة مشابهة الكفار، حيث يسجدون للشمس في هذين الوقتين اللذين يقارن الشيطان فيهما الشمس، وقد صرح بهذه العلة في هذا الحديث وصرح ببقيتها في حديث أبي أمامة عن عمرو بن عبسة في كتاب صلاة المسافرين، باب إسلام عمرو بن عبسة، وفيه سجود الكفار للشمس في هذين الوقتين.

قال القرطبي معلقاً على هذا الحديث: «...وهذان الوقتان هما المقصودان بالنهي، لأنفسهما، لأنهما الوقتان اللذان يسجد فيهما الكفار للشمس كما قال في الحديث الآخر، وما قبل هذين الوقتين إنما نُهي عنه لأنه ذريعة ووسيلة إلى إيقاع الصلاة فيها، ومن هنا أجاز مالك الصلاة على الجنازة ما لم تغرب الشمس، وكرهها عند ذلك»[(٣)].

ويفهم مما قاله القرطبي، أن الحكم قد يشرع سدًّا للذريعة، ثم يشرع حكم آخر، يسد الذريعة إليه ويحميه ويكمله.

وقال ابن تيمية: «...ولكن وقت الطلوع والغروب، الشيطان يقارن

---

(١) إعلام الموقعين، ٣/١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، ص٣٢٣، حديث رقم: ٨٢٨، والبخاري في كتاب الصلاة، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، ص٣٢٤، حديث رقم: ٨٣٣.

(٣) المفهم ٣/١٤٠٠، حديث ٨٢٨.

الشمس وحينئذ يسجد لها الكفار، فالمصلي حينئذ يتشبه بهم في جنس الصلاة، فالسجود وإن لم يكونوا يعبدون معبودهم ولا يقصدون مقصودهم، لكن يشبهونهم في الصورة، فنهى عن الصلاة في هاتين الوقتين سدًا للذريعة حتى ينقطع التشبه بالكفار ولا يتشبه بهم المسلم في شركهم...»[١].

الحديث العاشر:

عن ضباعة[٢] بنت المقداد بن الأسود[٣] عن أبيها قال: ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي إلى عود ولا عمود ولا شجرة إلا جعله على حاجبه الأيمن أو الأيسر، ولا يصمد إليه صمداً[٤].

ووجه الحجة من هذا الحديث: أنه نهى عن المسامتة التامة للأشياء التي عبدت من دون الله، حتى لا تكون هذه المشابهة في الحقيقة والمضمون. ولهذا الحديث نظائر تقرر هذا المنحى، وتؤسس هذا الاتجاه. بل قد يكون في هذا الحديث حجة على سد الذريعة في الظروف التي يكون فيها الشخص قدوة وإماماً، فيمنع من فعل محتمل، وإن كانت أحد محتملاته ـ الذي هو ممنوع ـ غير مقصود حتى لا يوهم غيره جواز فعل ذلك المعنى الممنوع، وكثيرا ما أسس المالكية لهذا الاتجاه في تطبيقاتهم لسد الذرائع.

---

(١) مجموع الفتاوى، ٣٠٤/٥.

(٢) ضباعة زوج المقداد بن الأسود، بنت عم رسول الله ﷺ، الزبير بن عبدالمطلب، من المهاجرات حدث عنها من القدماء ابن عباس وجابر، توفيت بعد ٤٠ هجرية، سير أعلام النبلاء للذهبي: ٢٧٤/٢، مؤسسة الرسالة.

(٣) المقداد ابن الأسود هو المقداد بن عمرو البهراوي حالف أبوه كندة فنسب إليها، أسلم قديماً، هاجر إلى الحبشة ثم المدينة، شهد بدراً وأحد والمشاهد كلها، توفي وحمل إلى المدينة في خلافة عثمان. أسد الغابة في تمييز الصحابة لابن الأثير ١٨٤/٤. تحقيق الشيخ خليل مأمون، دار المعرفة.

(٤) أبو داود، في كتاب الصلاة، باب إذا صلى إلى سارية أو نحوها أين يجعلها منه، رقم: ٦٩٣، وأحمد في المسند، ٤/٦.

الحديث الحادي عشر:

عن أبي برزة[١] قال: كان رسول الله ﷺ يؤخر العشاء إلى ثلث الليل، ويكره النوم قبلها والحديث بعدها[٢].

قال القرطبي: «...أما كراهة النوم قبلها فلما يخاف من غلبة النوم فيفوت وقتها وأفضل وقتها المستحسن... وأما كراهة الحديث بعدها فلما يؤدي إليه من السهر ومخافة النوم آخر الليل وربما ينام عن صلاة الصبح...»[٣].

وقال النووي: «سبب كراهة النوم قبلها أنه يعرضها لفوات وقتها لاستغراق النوم، أو لفوات وقتها المختار أو الأفضل، ولئلا يتساهل الناس في ذلك، فيناموا عن صلاتها جماعة، وسبب كراهة الحديث بعدها أنه يؤدي إلى السهر ويخاف منه غلبة النوم عن قيام الليل أو الذكر فيه، أو عن صلاة الصبح في وقتها الجائز أو في وقتها المختار أو الأفضل، ولأن السهر في الليل سبب للكسل في النهار عما يتوجب من حقوق الدين والطاعات ومصالح الدنيا.

قال العلماء: والمكروه من الحديث بعد العشاء هو ما كان في الأمور التي لا مصلحة فيها، أما ما فيه مصلحة وخير فلا كراهة فيه»[٤].

---

(١) أبو برزة: هو نضلة بن عبيد بن الحارث الأسلمي، وقيل: نضلة بن عبدالله بن الحارث، وقيل: عبدالله بن نضلة، أسلم قديماً، شهد خيبر وفتح مكة، روى عنه الحسن البصرى والنهدي وابن مطرف، غزا خراسان ومات بها أيام يزيد بن معاوية. أسد الغابة ٢٣١/٤.

(٢) مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ص٢٥١، رقم: ٦٣٩.

(٣) المفهم، ١١١٦/٢.

(٤) شرح مسلم للنووي، ١٤٦/٥، دار الكتب العلمية.

الحديث الثاني عشر:

«أيما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء الآخرة»[(١)].

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن الشارع منع المرأة المتطيبة من شهود الصلاة في الجماعة، سدًّا لذريعة الافتتان بها، فإن الفتنة كما تقع بالنظر والسماع؛ تقع أيضاً عن طريق شم الرائحة الطيبة.

الحديث الثالث عشر:

«إذا نعس أحدكم وهو يصلي فليرقد حتى يذهب عنه النوم، فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس لا يدري لعله يستغفر، فيسب نفسه»[(٢)].

فقد أمر النبي ﷺ المصلي هنا أن يرقد إذا أحس بالنعاس حالة الصلاة، حتى لا يقع في سب نفسه، والهذيان بما لا يدري، وهذا الحال مناقض لحالة الصلاة وما يطلب فيها من خشوع واستغفار، فربما استيقظ الشخص وهو يتكلم بكلام لا يليق بحال الصلاة، وربما ضحك من ذلك، وألقى الشيطان في روعه الإقدام على أمثال تلك الشناعات.

الحديث الرابع عشر:

«الشياع حرام»[(٣)].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ حرم الشياع وهو المفاخرة بالجماع لأنه ذريعة إلى تحريك النفوس والتشبه، وقد لا يكون عند الرجل ما يغنيه من الحلال، فيتخطى إلى الحرام، ومن هنا كان المجاهرون

---

(١) مسلم في كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، وأنها لا تخرج مطيبة، ص١٨٨، رقم: ٤٤٤.

(٢) البخاري في كتاب الوضوء، باب الوضوء من النوم، ص٦٤، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك، ص ٣٠٩، حديث: رقم: ٧٨٤.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، ٢٩/٣، وقال الهيثمي: رواه أبو يعلى وفيه دراج وثقه ابن معين، وضعفه جماعة، مجمع الزوائد ٢٩٥/٤.

خارجين من عافية الله، وهم المتحدثون بما فعلوه من المعاصي، فإن السامع تتحرك نفسه إلى التشبه وفي ذلك من الفساد المنتشر ما لا يعلمه إلا الله»[(١)].

الحديث الخامس عشر:

«لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين، إلا رجل كان يصوم صوماً فليصمه»[(٢)].

قال القرطبي: «...هذا النهي لما يخاف من الزيادة في شهر رمضان، وهو من أدلة مالك على قوله بسد الذرائع لا سيما وقد وقع لأهل الكتابين من الزيادة في أيام الصوم حتى أنهوا ذلك إلى ستين يوماً كما هو المنقول عنهم»[(٣)].

والذي اعتمده الحافظ أن الحكمة من هذا النهي أن «...الحكم علق بالرؤية فمن تقدمه بيوم أو يومين فقد حاول الطعن في ذلك الحكم»[(٤)].

ومن الغريب أن المالكية أجازوا التطوع بالصوم في اليوم الذي قبل رمضان، مع أن ظاهر الحديث يمنعه، وأصولهم في سد الذرائع لا تقتضيه. والعجب منهم كيف منعوا صيام ست من شوال موصلة برمضان مع أن ظاهر الحديث يقتضيها، لعلة أن يلحق برمضان ما ليس منه، مع أن يوم الفطر حاجز حصين؛ العجب منهم كيف كرهوا ذلك وأجازوا التطوع بتقدم رمضان بصوم يوم، مع أن ظاهر الحديث يمنعه، وكذلك أصولهم في سد الذرائع، ثم إنه ليس ثمة حاجز بين بداية رمضان وما قبله، فالزيادة في الشهر هنا مفترضة أكثر مما هي مفترضة في أواخره نتيجة لوجود يوم الفطر الذي يحرم إيقاع الصوم فيه!!!

---

(١) إعلام الموقعين، ١٣٤/٣.

(٢) مسلم، كتاب الصيام، باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ص٤٢٠، حديث: ١٠٨٠.

(٣) المفهم، ١٢٨/٤.

(٤) فتح الباري، ١٢٨/٤.

الحديث السادس عشر:

«من صام اليوم الذي يشك فيه الناس فقد عصى أبا القاسم ﷺ»[١].

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن الشارع قد منع صوم يوم الشك وهو ـ على الصحيح ـ اليوم الذي غيمت فيه السماء ولم ير الهلال، وهذا المنع هنا هو سدًّا لذريعة الزيادة في الشهر أو الطعن في حكم الشارع الذي علق الحكم بالرؤية، أو للأمرين معاً، وقد تقدم كلام القرطبي وابن حجر في الحديث السابق.

الحديث السابع عشر:

«لا يصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده»، وفي رواية: **«لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم»**[٢].

قال القرطبي: «بظاهر هذا الحديث قال الشافعي وجماعة، وأما مالك فقال في موطِئِه: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن... قال الداودي: لم يبلغ مالكاً هذا الحديث ولو بلغه لم يخالفه، قلت: ومقصود هذا الحديث ألا يخص بصوم يعتقد وجوبه، أو يلتزم الناس من تعظيمه ما التزمت اليهود في سبتهم من تركهم الأعمال كلها، يعظمونه بذلك، والحديث الثاني نص في النهي عن خصوصية يوم الجمعة وليلته بصيام وقيام فليحمل عليه»[٣].

---

(١) أبو داود، كتاب الصوم، باب كراهية صوم يوم الشك، الحديث رقم: ٢٣٣٤، ٢/٣٠٠، والترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم، وصححه ابن الملقن، في البدر المنير، ونسب إلى الحاكم والدارقطني تصحيحه. (انظر: البدر المنير، ٥/٦٩١).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، ص٤٤١، رقم: ١١٤٤، ورواية: لا يصم أحدكم يوم الجمعة، هي في مسلم أيضاً بنفس الإحالة، وأخرجها البخاري في كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ص٣٧٦، رقم: ١٩٨٥.

(٣) المفهم، ٤/١٩٠٠.

الحديث الثامن عشر:

«ليصل الرجل في المسجد الذي يليه ولا يتتبع المساجد»[١].

ووجه الدلالة من الحديث: أن ذلك قد يكون سبباً للطعن في الإمام، وإيغار صدره على المصلين، وما يترتب على ذلك من التباغض والتقاطع.

الحديث التاسع عشر:

«من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا»[٢].

وهذا يدخل في باب سد ذرائع الربا.

قال الخطابي[٣]: «وتفسير ما نهى عنه من بيعتين في بيعة على وجهين:

أحدهما: أن يقول: بعتك هذا الثوب نقداً بعشرة، ونسيئة بخمسة عشر، فهذا لا يجوز لأنه لا يدري أيهما الثمن الذي يختاره منهما فيقع به العقد، وإذا جهل الثمن بطل البيع.

والوجه الآخر: أن يقول بعتك هذا العبد بعشرين ديناراً على أن تبيعني جاريتك بعشرة دنانير، فهذا أيضاً فاسد لأنه جعل ثمن العبد عشرين ديناراً وشرط عليه أن يبيعه جاريته بعشرة دنانير، وذلك لا يلزمه، وإذا لم يلزمه سقط بعض الثمن، وإذا سقط بعض الثمن، صار الباقي مجهولاً»[٤].

---

(١) الطبراني في المعجم الكبير، ٢٨٣/١٢، رقم: ١٣٣٧٣، وقال في مجمع الزوائد: ورجاله موثقون إلا شيخ الطبراني محمد بن أحمد بن النضر الترمذي، ولم أجد ترجمته... مجمع الزوائد، ٤٢/٢، وقد ترجم له السبكي في طبقات الشافعية، ١٨٧/٢، وذكر أن الدارقطني قال فيه: ثقة ناسك.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب البيوع فيمن باع بيعتين في بيعة، رقم: ٣٤٦١، ٢٧٤/٣، وصححه الترمذي والحاكم، البدر المنير، ٤٩٦/٦.

(٣) الخطابي الإمام العلامة المحدث أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم بن خطاب البستي، من أشهر تصانيفه: معالم السنن، روى عنه الحاكم وغيره، توفي ٣٨٨هـ. تذكرة الحفاظ للإمام شمس الدين الذهبي ١٠١٨/٣ دار إحياء التراث العربي.

(٤) معالم السنن للخطابي، ١٠٥/٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.

الحديث العشرون:

«لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها، وباعوها وأكلوا أثمانها»(١).

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أنه لما كانت الشحوم محرمة، وكان اليهود يتحايلون على ذلك بأكل أثمانها، سدت الشريعة باب أكل أثمان المحرمات لأنه يؤدي إلى ارتكاب النهي عن الأصل، فلما كان ذريعة إليه، حرم تبعاً له.

الحديث الحادي والعشرون:

«عن النعمان بن بشير(٢) ﵄ أن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني نحلت ابني هذا غلاماً فقال: **أكل ولدك نحلت مثله؟** قال: لا، قال: **فأرجعه**»(٣).

منع الشارع هنا تخصيص أحد الأولاد بعطية دون الآخر سدًّا للذريعة وحتى لا يقع الجور، وهذا مقصد شرعي لا يحقق العدل فقط على مستوى الأسرة والمجتمع، ولكنه أيضاً يسهم في تربية الأبناء تربية ليس فيها شذوذ ولا شعور بالنقص والدونية، فيستطيعوا بذلك أن يسهموا في بناء مجتمعهم إسهاماً فعالاً.

الحديث الثاني والعشرون:

«سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلًّا، فقال: **لا**»(٤).

ووجه الاستدلال من هذا الحديث: أنه ربما تمسك الناس بالخمر

---

(١) البخاري، كتاب البيوع، حديث رقم: ٢٢٢٣، ومسلم في كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع جلود الميتة، حديث رقم: ١٥٨٢.

(٢) النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الأنصارى الخزرجي له ولأبويه صحبة، سكن الشام، ثم ولي إمرة الكوفة، ثم قتل بحمص ٦٥هـ. تقريب التهذيب ٣٠٣/٣.

(٣) البخاري في كتاب الهبة، رقم: ٢٥٨٦، ومسلم، كتاب الهبات: رقم ١٦٢٣.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، حديث رقم: ١٩٨٣.

مدعين أنهم يريدون تخليلها، فمنع الشارع من ذلك سدًا للذريعة، مع أن الظاهر أن الخمر إذا تخللت بنفسها بدون قصد إلى ذلك، فإنها تصير مباحة، لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، وإنما حرم الخمر لأنه مسكر، وليس هذا الوصف موجوداً في الخل.

الحديث الثالث والعشرون:

عن جابر[١] رضي الله عنه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للنبي ﷺ: دعني أضرب عنق هذا المنافق ـ يعني: عبدالله بن أبي ـ وذلك حين قال: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾، فقال النبي ﷺ: «**دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه**»[٢].

ووجه الاحتجاج من هذا الحديث أن النبي ﷺ كان يتجنب قتل المنافقين مع ما فيه من مصلحة، سدا للذريعة، أن ينفر الناس من الدين، أو يشوهوا سمعة الإسلام.

الحديث الرابع والعشرون:

«**لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها**»[٣].

ووجه الدلالة من الحديث: أن الشارع حرم كل الطرق المؤدية إلى شرب الخمر سدًا للذريعة.

الحديث الخامس والعشرون:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى

---

(١) جابر بن عبدالله بن عمر بن حرام بن كعب، شهد العقبة الثانية مع أبيه وهو صبي، وقال بعضهم: شهد بدراً، وتوفي ٧٤هـ. أسد الغابة ٢٩٤/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التفسير ومسلم في كتاب البر والصلة، باب انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم: ٢٥٨٤.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب العنب يعصر خمراً، حديث رقم: ٣٦٧٤، والترمذي في البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلاً، رقم: ١٢٩٩.

أرض العدو»[١]. وفي رواية: أنه كان ينهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو، مخافة أن يناله العدو[٢].

وجه الاحتجاج بهذا الحديث: أن الشارع حرم السفر بالقرآن إلى أرض العدو، لأنه ذريعة إلى أن يمسه الكفار وهم رجس، أو يعبثوا به.

الحديث السادس والعشرون:

«لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار»[٣].

نهى الشارع عن الإشارة بالسلاح، لأن ذلك قد يؤدي إلى ما لا تحمد عقباه من أذية المسلم، وتدخل الشيطان لتحويل مشهد المداعبة والمزاح إلى مشهد دام ومفجع، ومن ثم سد الشارع هذه الذريعة.

الحديث السابع والعشرون:

«**إياكم والجلوس على الطرقات**، فقالوا: ما لنا من بد إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: **فإن أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقها**، قالوا: وما حق الطريق؟ قال: **غض البصر وكف الأذى ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر**»[٤].

نهى النبي ﷺ عن الجلوس على الطرقات لأن ذلك قد يفضي إلى

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، ومسلم في كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم.

(٢) مسلم في كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار.

(٣) البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح فليس منا، ٧٠٧٢، ومسلم في كتاب البر والصلة، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم٢٦١٧.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها، ٢٤٦٥، مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، الحديث: ٢١٢١.

النظر المحرم، والسكوت على المنكرات وإلفها، والخوض في الغيبة والنميمة، وأذية المارة، ولما بيَّن الصحابة رضوان الله عليهم احتياجهم إلى ذلك، رخص لهم بشرط القيام بحقها، فعلم أنه إنما نهى عن الجلوس سدًّا لذريعة انتهاك تلك الحقوق. واستُدل بهذا الحديث على أن سد الذرائع أولوي[١] بمعنى أنه غير لازم، وليس ذلك مسلماً، بل غاية ما في هذا الحديث أن يكون النهي للتحريم، وأنه رخص فيه بشرط إعطاء الطريق حقها، فيكون ذلك النهي عن الجلوس على التحريم لمن لم يقم بالشرط، وقد يقال: إن هذا الترخيص دليل على أن النهي لم يكن للتحريم أول مرة.

الحديث الثامن والعشرون:

«ألا لا يبيتن رجل عند امرأة ثيب إلا أن يكون ناكحاً أو ذا محرم»[٢].

وجه الاجتجاج به: أن الشارع نهى الأجنبي عن المبيت مع المرأة، لأن ذلك قد يفضي إلى الفساد، فسدت فيه الذريعة.

قال النووي: «قال العلماء إنما خص الثيب لكونها التي يدخل إليها غالباً، وأما البكر فمصونة في العادة، مجانبة للرجال أشد مجانبة، فلم يحتج إلى ذكرها...»[٣].

الحديث التاسع والعشرون:

«عن صفية[٤] بنت حيي ﵂، قالت: كان النبي ﷺ معتكفاً فأتيته

(١) انظر: فتح الباري، ١٤٣/٥.
(٢) مسلم في كتاب السلام، باب تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها، رقم: ٢١٧١.
(٣) شرح مسلم للنووي، ١٥٣/٤.
(٤) صفية بنت حيي بن أخطب من بني النضير سباها النبي ﷺ يوم خيبر فأعتقها وتزوجها، روت عنه ﷺ، وروى عنها جماعة منهم زين العابدين بن علي وأخوها، توفيت ٥٢هـ. الإصابة ٣٥٧/٤.

أزوره ليلاً فحدثته، ثم قمت لأنقلب، فقام معي ليقلبني، وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد ـ رضي الله عنه ـ فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا، فقال النبي ﷺ: «**على رسلكما إنها صفية بنت حيي**، فقالا: سبحان الله يا رسول الله، قال: **إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شرًّا** ـ أو قال: ـ **شيئاً**»[١].

محل الاستشهاد من الحديث: أن النبي ﷺ سد ذريعة ظن السوء بإخبار الرجلين، أن المرأة التي كانت معه هي زوجه.

الحديث الثلاثون:

«**أد الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك**»[٢].

ووجه الدلالة من الحديث ـ إن صح ـ: أن النبي ﷺ منع الرجل من أخذ نظير حقه بصورة الخيانة ممن خانه وجحد حقه، وإن كان إنما يأخذ حقه أو دونه، فقال لمن سأله عن ذلك: «**إدِّ الأمانة لمن ائتمنك، ولا تخن من خانك**»، لأن ذلك ذريعة إلى إساءة الظن به، كما أنه ذريعة إلى التجاوز في أخذ الحق، فليس له أن: «يتعرض إلى التهمة التي تسلط الناس على عرضه، وإن ادعى أنه محق غير متهم...»[٣].

---

(١) مسلم في كتاب السلام، باب بيان أنه يستحب لمن رأى خالياً بامرأة وكانت زوجة أو محرماً أن يقول: هذه فلانة ليدفع ظن السوء، الحديث رقم: ٢١٧٥، والبخاري، كتاب الاعتكاف، باب هل يخرج المعتكف لحوائجه إلى باب المسجد، الحديث رقم: ٢٠٣٥.

(٢) أبو داود في كتاب البيوع، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، رقم: ٣٥٣٤، والترمذي في كتاب البيوع، ١٢٦٤، وقد أعله أبو حاتم وراَه منكراً. (العلل للرازي، ٣٧٥/١). وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. (جامع الترمذي الحديث رقم ١٢٦٤) دار السلام الرياض /ط الأولى ١٤٢٠هـ.

(٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم ٨٢/٢، تحقيق محمد حامد الفقي /دار الكتب العلمية. بيروت ط: أولى ١٤٠٧هـ.

الحديث الحادي والثلاثون:

«لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها كأنه ينظر إليها»(١).

نهى النبي ﷺ عن نعت المرأة المرأة لزوجها، لأن ذلك يفضي إلى مفاسد منها أن تعجبه المرأة فيطلق زوجته، أو يقع في حرام إلى غير ذلك من المفاسد.

الحديث الثاني والثلاثون:

«مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع»(٢).

فقد أمر النبي ﷺ بالتفريق بين الأولاد في المضاجع سدًّا لذريعة ما يتوقع من الفساد.

«قال المناوي في فتح القدير شرح الجامع الصغير: أي: فرقوا بين أولادكم في مضاجعهم التي ينامون فيها إذا بلغوا عشراً حذراً من غوائل الشهوة، وإن كن أخوات»(٣).

الحديث الثالث والثلاثون:

«إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى رجلان دون الآخر حتى تختطلوا بالناس من أجل أن ذلك يحزنه»(٤).

وإنما نهي عن هذا لأجل ما قد يظن الشخص من أن ذلك احتقاراً

---

(١) أخرجه البخاري في النكاح، باب لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها، وأبو داود في كتاب النكاح، باب ما يؤمر به من غض البصر، والترمذي في كتاب الأدب، باب كراهية مباشرة الرجال الرجال والمرأة المرأة.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة.

(٣) فيض القدير: شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير للعلامة محمد عبدالرؤوف المناوي، ٥٢١/٥، دار الفكر.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب لا يتناجى اثنان دون ثالث، ومسلم في كتاب السلام، باب مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه.

له، أو أنهم يتسارون ليلحقوا به الأذى، ولهذا سدت الذريعة إلى هذا الفعل، وقيد التناجي بضوابط تنأى به عن هذا المعنى، فجوزته حين يكون معه آخر فصاعداً، أو يختلط بالناس.

الحديث الرابع والثلاثون:

عن ناجية الأسلمي أن رسول الله ﷺ بعث معه بهدي فقال: «**إن عطب شيء فانحره ثم اصبغ نعله في دمه ثم خل بينه وبين الناس**»[(١)].

ووجه الحجة من هذا الحديث: أن هذا الصحابي ورفقته نهوا عن الأكل من الهدي قبل بلوغ محله، سدًّا للذريعة أن تسول له نفسه أن يقصر في علفه ورعايته حتى يشرف على العطب فينحره.

قال ابن القيم: «وهذا من ألطف أنواع سد الذرائع»[(٢)].

الحديث الخامس والثلاثون:

«عن جابر بن يزيد بن الأسود العامري عن أبيه قال: شهدت مع النبي ﷺ حجته، فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف، فلما قضى صلاته وانحرف إذا هو برجلين في أخرى القوم لم يصليا معه، فقال: علي بهما فجيء بهما ترعد فرائصهما، فقال: «**ما منعكما أن تصليا معنا؟**»، فقالا: يا رسول إن كنا قد صلينا في رحالنا قال: «**فلا تفعلا، إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم، فإنها لكما نافلة**»[(٣)].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب في الهدي إذا عطب قبل أن يبلغ، رقم: ١٧٦٢، والترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء إذا أعطب الهدي ما يصنع، رقم: ٩١٠.

(٢) إعلام الموقعين، ١٥٨/٢.

(٣) ما منعكما أن تصليا معنا؟ فإنها لكما نافلة، أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في من صلى في منزله ثم أدرك الجماعة، رقم: ٢١٩، والنسائي في كتاب الإمامة، باب إعادة الفجر في جماعة من صلى وحده.

ووجه الاستدلال من الحديث: أمر من كان صلى وأتى مسجد جماعة أن يعيد معها سدًّا لذريعة أن يظن به ترك الصلاة مع الجماعة، أو يظن به الطعن فيها أو غير ذلك من المعاني.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

المبحث الثالث
سد الذرائع في فقه السلف من الصحابة والتابعين

الناظر في فقه السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، يرى فيه من تطبيقات سد الذرائع ما يشفي الغليل، وينبئ عن علمهم بالمصالح، ونظرهم في المقاصد نظرة لا تجمد على النصوص، وتبقي لها قدسيتها، ولذلك فإنهم في كثير من الأحيان حينما (يتركون) العمل بحديث ما سدًّا للذرائع فإنهم يبينون أن هذا الترك ليس إلغاء وإنما هو اجتهاد ظرفي، كما أنهم يذهبون يتطلبون نصوصاً أخرى لتقرير الحكم، وتقوية القاعدة التي من أجلها اجتهدوا هذا الاجتهاد، وهم أيضاً في عملهم هذا إنما يتركون أمراً فيه سعة وله بدائل ظنًّا منهم أنه قد يؤدي إلى مفسدة معينة. وهذه أمثلة تفيد هذا التوجه، أوردها بإيجاز:

١ ـ تضمين الصناع:

الأصل عدم تضمين الصناع، وذلك لأنهم مؤتمنون على ما في أيديهم، فالأصل ألا يخونوا، ولحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «**لا ضمان على مؤتمن**»[1]. لكن هذا الأصل قد لا

---

(١) السنن الكبرى ٢٨٩/٦، باب لا ضمان على مؤتمن، وسنن الدراقطني: ٤٥٤/٣، رقم ٢٩٦١، قال ابن حجر في البلوغ: إسناده ضعيف، وانظر: التلخيص الحبير: ٢١٠/٣، رقم: ١٤٥٥، وقد حسنه الألباني في إرواء الغليل، ٣٥٨/٥، رقم: ١٥٤٧.

يكون ملائماً في كل الظروف، ففي بعض الحقب التي يغلب فيها على الناس عدم الاستقامة وعدم القيام بالأمانة يحتاج الأمر إلى حلول، تتفق مع أصول الشرع، وتصون أموال الناس.

قال ابن قدامة: «...فالأجير المشترك هو الصانع الذي ذكره الخرقي وهو ضامن لما جنت يداه... وروي ذلك عن عمر وعلي، وعبدالله بن عتبة، وشريح، والحسن، والحكم...»(١).

وقال ابن رشد: «وبتضمين الصناع قال علي وعمر وإن كان قد اختلف عن علي في ذلك... ومن ضمنه فلا دليل له إلا النظر إلى المصلحة وسد الذريعة»(٢).

وهكذا ذهبت هذه الجماعة من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم إلى تضمين الصناع ناظرين في ذلك إلى المصلحة، وسادين في ذلك ذريعة التلاعب بأموال الناس، والتحايل عليها.

٢ ـ إمضاء طلاق الثلاث بلفظ واحد:

عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم(٣).

قال ابن قدامة: «وإن طلق ثلاثاً بكلمة واحدة، وقع الثلاث وحرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره، لا فرق بين قبل الدخول وبعده. روي ذلك عن ابن عباس، وأبي هريرة، وابن عمر، وعبدالله بن عمرو وابن مسعود وأنس،

---

(١) المغني لابن قدامة، ١٠٣/٨، المسألة ٩٠٩، تحقيق د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، وعبدالفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، ط: ثانية ١٤١٧هـ.
(٢) بداية المجتهد، ٢٣٢/٢، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.
(٣) مسلم، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، ص٥٩٠، حديث رقم: ١٤٧٢.

وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم. . .»[١].

قال ابن رشد: «. . .وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدًّا للذريعة، ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود في ذلك، أعني في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا ۝١﴾»[٢].

وقد نص ابن رشد هنا على أن مأخذ هذا الحكم هو سد الذرائع، ولكن رأى ابن رشد ـ اجتهاداً منه ـ أن سد الذريعة في هذا الباب يتنافى مع روح الشرع، ومقصد الشارع في الإبقاء على العصمة والميثاق الغليظ، ولا شك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا على علم بذلك ووازنوا بين تلك المصلحة، ومفسدة التلاعب بحدود الله، ورأوا في سد هذا الباب رادعاً للتريث في الطلاق.

٣ ـ توريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت:

فقد رأى السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم توريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت، وذلك سدًّا لذريعة إبعادها عن الميراث.

قال ابن قدامة: «. . .وإن كان الطلاق في المرض المخوف، ثم مات من مرضه ذلك في عدتها، ورثته ولم يرثها إن ماتت، يروى هذا عن عمر، وعثمان رضي الله عنهما، وبه قال عروة[٣] وشريح[٤]، والحسن، والشعبي[٥]،

---

(١) المغني، ١٠/٣٣٤.

(٢) بداية المجتهد، ٢/٦٢.

(٣) عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي أبو عبدالله المدني ثقة فقيه مشهور من الثانية، مات سنة ٩٤هـ على الصحيح. تقريب التهذيب لابن حجر ٢/١٩، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، دار المعرفة بيروت ـ لبنان.

(٤) شريح بن الحارث بن قيس الكوفي النخعي القاضي أبو أمامة مخضرم ثقة، وقيل: له صحبة، مات قبل: ٨٠هـ أو بعدها. تقريب التهذيب ١/٣٤٩.

(٥) الشعبي عامر بن شراحيل الشعبي بفتح المعجمة أبو عمر ثقة مشهور فقيه فاضل من الثانية، قال مكحول: ما رأيت أفقه منه. مات بعد ١٠٠هـ. تقريب التهذيب ١/٣٨٧.

والنخعي[١]، والثوري[٢]، وأبو حنيفة في أهل العراق، ومالك في أهل المدينة، وابن أبي ليلى[٣]، وهو قول الشافعي في القديم... ولنا أن عثمان رضي الله عنه ورث تماضر بنت الأصبغ الكلبية من عبدالرحمٰن بن عوف، وكان طلقها في مرضه فبتها، واشتهر ذلك في الصحابة رضوان الله عليهم فلم ينكر، فكان إجماعاً، ولم يثبت عن علي ولا عبدالرحمٰن خلاف في هذا... ولأن هذا قصد قصداً فاسداً في الميراث، فعورض بنقيض قصده...»[٤].

٤ـ كراهية القبلة للصائم سدًّا للذريعة:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقبلني وهو صائم، وأيكم يملك إربه كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه؟[٥].

قال القرطبي: «قول عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله ﷺ يقبلني وهو صائم، هذا الحديث وحديث عمر الآتي بعد هذا، وحديث عمر بن الخطاب؛ حيث سأل النبي ﷺ عن القبلة فقال: «أرأيت لو تمضمضت وأنت صائم»، قال: لا بأس به، فإنها تدل على إباحة القبلة للصائم مطلقاً، وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وأحمد وإسحاق،

---

(١) إبراهيم النخعي، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود أبو عمران الكوفي الفقيه، روى عن مسروق وعلقمة، وقيل: لم يدرك أحداً من الصحابة رضوان الله عليهم، على الراجح مراسيله من أصح المراسيل، مات بعد موت الحجاج بأربعة أشهر. تهذيب التهذيب ١/١٧٧.

(٢) الثوري سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبدالله الكوفي ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة وكان ربما دلس، مات ٦١هـ. تقريب التهذيب ١/٣١١.

(٣) ابن أبي ليلى محمد بن عبدالرحمٰن بن أبي ليلى الأنصارى الفقيه القاضي، روى عن نافع وعطاء وروى عنه شعبة والثوري كانوا يضعفونه لسوء الحفظ، توفي سنة ١٤٨هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر ٩/٣٠١ دار إحياء التراث الإسلامي بيروت ـ لبنان.

(٤) المغني، ٩/١٩٤ ـ ١٩٥.

(٥) مسلم في كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، ص٤٢٧، حديث رقم: ١١٠٦.

وداود، وكرهها قوم مطلقاً وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله، وفرق قوم فكرهوه للشاب وأجازوه للشيخ، وهو مروي عن ابن عباس، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي والثوري والأوزاعي، وحكاه الخطابي عن مالك.

. . .وسبب هذا الخلاف معارضة تلك الأحاديث لقاعدة سد الذريعة، وذلك أن القبلة قد يكون معها الإنزال فيفسد الصوم. . .»[١].

٥ ـ ترك الأضحية خشية ظن وجوبها:

فقد روي عن أبي بكر وعمر ﷺ أنهما كانا لا يضحيان مخافة أن يرى أن الأضحية واجبة[٢].

وروي عن ابن مسعود ﷺ قال: «إني لأترك أضحيتي، وإني لمن أيسركم مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة»[٣].

وقال بلال ﷺ: «لا أبالي أن أضحي بكبشين أو بديك ولأن أضعه في يتيم قد ترب فوه، أحب ألي من أن أضحي»[٤].

وعن ابن عباس ﷺ أنه كان يشتري لحماً بدرهم يوم الأضحى ويقول لعكرمة: «من سألك فقل: هذه أضحية ابن عباس»[٥].

فكل هذه الآثار تدل على ترك الصحابة رضوان الله عليهم للسنن سدًّا لذريعة أن يرى العوام أنها واجبة.

٦ ـ قطع شجرة بيعة الرضوان:

فقد رأى عمر ﷺ الناس يأتونها ويصلون عندها فخاف أن تتحول إلى صنم يعبد، فقال:

---

(١) المفهم، ١٨٤٨/٤ ـ ١٨٤٩.
(٢) مصنف ابن أبي شيبة، ٢٦٥/٤، ومجمع الزوائد، ١٨/٤، وقال الهيثمي، رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح.
(٣) المصنف لعبدالرزاق، ٣٨٣/٤، والبيهقي: ٢٦٥/٩.
(٤) المصنف لعبدالرزاق، ٣٨٥/٤.
(٥) السنن الكبرى للبيهقي، ٢٦٥/٩.

«أراكم أيها الناس رجعتم إلى العزى، ألا لا أوتى منذ اليوم بأحد عاد لمثلها، إلا قتلته بالسيف، كما يقتل المرتد»[١].

بهذه النبرة القوية والحزم سد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذرائع الشرك، وحمى قدسية التوحيد.

٧ ـ جمع الصحابة القرآن:

وقد كان ذلك مرتين:

مرة في زمن أبي بكر خشية ذهاب القرآن بموت حملته، وذلك لما استجر القتل في القراء يوم اليمامة.

ومرة في زمن عثمان، «قال القاضي أبو بكر في الانتصار: لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ، وإلغاء ما ليس كذلك... خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد.

وقال الحارث المحاسبي[٢]: «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان وليس كذلك، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار، لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات. فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي نزل بها القرآن. فأما السابق إلى جمع الجملة فهو الصديق. وقد قال علي: لو وليت لعملت بالمصاحف عمل عثمان بها»[٣].

---

(١) الاعتصام: ٣٤٦/١.

(٢) الحارث المحاسبي الزاهد شيخ الصوفية أبو عبدالحارث بن أسد البغدادي المحاسبي صاحب التصانيف الزهدية، روى عنه أحمد القاسم والجنيد. سير أعلام النبلاء ١١٠/١٢.

(٣) الإتقان في علوم القرآن، ١٧١/١ ـ ١٧٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: ١٤١٨هـ.

وهكذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم بسد الذريعة ـ مرتين ـ في جمعهم للقرآن.

٨ ـ قتل الجماعة بالواحد:

قال ابن عبدالبر[(١)]: «اختلف في قتل الجماعة بالواحد، فقال جماعة من فقهاء الأمصار: تقتل الجماعة بالواحد إذا قتلوه، كثرت الجماعة أو قلَّت، إذا اشتركت في قتل الواحد، ويروى ذلك عن عمر، وعلي والمغيرة بن شعبة وابن عباس رضوان الله عليهم[(٢)].

وعن ابن عمر قال: قتل غلام غيلة فقال عمر: لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم به[(٣)].

وعن علي رضي الله عنه أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلاً[(٤)].

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قتل جماعة بواحد[(٥)].

وأما ما نقله الباجي من الإجماع على ذلك ففيه نظر[(٦)].

فقد قال ابن عبدالبر: «وقال داود: لا تقتل الجماعة بالواحد، ولا يقتل بنفس واحد أكثر من واحد، وهو قول ابن الزبير، ذكره عبدالرزاق[(٧)]

---

(١) أبو عمر ابن عبدالبر شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها في وقته له مؤلفات كثيرة مشهورة، توفي سنة ٣٨٠هـ. الديباج ٢/٢٩٧.

(٢) الاستذكار، ٢٥/٢٣٤ ـ ٢٣٥، تحقيق الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤١٤هـ.

(٣) البخاري في كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم ص١٣١٤/ الحديث رقم: ٦٨٩٦.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة، ٩/١٨٧.

(٥) المصنف لعبدالرزاق: ٩/٤٧٩.

(٦) انظر: المنتقى للباجي، ٧/١١٦.

(٧) عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري مولاهم أبو بكر الصنعاني ثقة حافظ مصنف شهير، عمي في آخر عمره فتغير من التاسعة، مات سنة ١١. تقريب التهذيب ١/٥٠٥.

عن ابن جريج[١] عن عمرو[٢] بن دينار قال: كان ابن الزبير وعبدالملك لا يقتلان منهم إلا واحداً، وما علمت أحدا يقتلهم جميعاً، إلا ما قالوا في عمر، وروي ذلك عن معاذ بن جبل.

ذكر أبو بكر[٣] قال: حدثني عبيدالله بن موسى[٤]، عن الحسن[٥] بن صالح، عن سماك[٦]، عن ذهل[٧] بن كعب أن معاذ قال لعمر: ليس لك أن تقتل نفسين بنفس واحدة، وبه قال محمد بن سيرين، وابن شهاب[٨] الزهري، وحبيب[٩] بن أبي ثابت، قال

---

(١) ابن جريج عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج، روى عن أبان بن صالح وجعفر بن محمد الصادق وغيرهم، وروى عنه سفيان الثوري وغيره، كان من أوعية العلم، مات سنة ١٥٠هـ. تهذيب الكمال ٥٦٣/٤.

(٢) عمر بن دينار أبو محمد الأثرم الجمحي مولاهم ثقة ثبت من الرابعة، مات سنة ٢٦. تقريب التهذيب ٦٩/٢.

(٣) عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان أبو بكر ابن أبي شيبة، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم، كان أحفظ الناس عند المذاكرة، توفي سنة ٢٣٥هـ. تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ جمال الدين بن الحجاج يوسف المزي ٢٦٤/٤، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة.

(٤) عبدالله بن موسى بن المختار الباذام العبسي الكوفي أبو محمد ثقة، كان يتشيع. تقريب التهذيب ٥٤٠/١.

(٥) الحسن بن صالح بن حي وهو حيان الهمداني الثوري، روى عن أبيه وعمر بن دينار وعاصم الأحول وغيرهم وعنه ابن المبارك وحميد ووكيع وغيرهم كثير، قال الدارقطني: ثقة عابد، توفي سنة ١٦٩هـ. تهذيب التهذيب ٢/ ٢٨٥ .

(٦) سماك بن حرب بن أوس الذهلي أبو المغيرة الكوفي قال أبو حاتم: صدوق ثقة، توفي سنة ١٢٣هـ. تهذيب التهذيب ٢٣٢/٤.

(٧) ذهل بن كعب: «روى عن عمر ومعاذ بن جبل، روى عنه سماك بن حرب، سمعت أبي يقول ذلك». كتاب الجرح والتعديل للرازي ٤٥٢/٣ ط: الأولى.

(٨) محمد بن مسلم بن عبيدالله بن شهاب الزهري الفقيه الحافظ أحد الأئمة الأعلام وعالم الحجاز والشام، توفي سنة ١٢٣هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر ٦٩٦/٣ ط: الأولى ٢٠٠١ مؤسسة الرسالة بيروت.

(٩) حبيب بن أبي ثابت أبو يحيى القرشي الأسدي مولاهم، حدث عن ابن عمر وغيره، قال أبو حاتم: صدوق ثقة، قال البخاري: مات سنة ١١٩هـ. سير أعلام النبلاء ٢٨٨/٥.

معمر[1] عن الزهري: لا يقتل الرجلان بالرجل، ولا تقطع يدان بيد[2].

قال أبو عمر: اضطرد قول الزهري وداود، في أنه لا تقطع يدان بيد ولا يقتل رجلان برجل»[3].

إذن فلا يمكن ادعاء الإجماع، والمخالف مثل هؤلاء.

وإنما قضى الصحابة رضوان الله عليهم بقتل الجماعة إذا قتلت واحداً سدًّا للذريعة، وحتى لا تتخذ الجماعة غطاء لتمرير القتل وتنفيذه.

٩ ـ كراهة الصحابة كتابة السنة خشية اختلاطها بالقرآن:

عن أبي نضرة[4] قال: قلت لأبي سعيد الخدري: ألا تكتبنا فإنا لا نحفظ، فقال: لا، إنا لن نكتبكم، ولن نجعله قرآناً، ولكن احفظوا عنا كما حفظنا نحن عن رسول الله ﷺ[5].

ومن الواضح هنا أن أبا سعيد امتنع عن كتابة الحديث سدًّا لذريعة اختلاطه بالقرآن، كما أشار إلى ذلك بقوله: «ولن نجعله قرآناً. . .».

وعن أبي بردة أنه كان يكتب حديث أبيه، فرآه أبو موسى فمحاه[6].

(١) معمر بن راشد أبو عروة الأزدي مولاهم حدث عن قتادة والزهري وعمرو بن دينار، توفي سنة ١٥٢هـ. سير أعلام النبلاء ٥/٧.

(٢) قال معمر عن الزهري: لا يقتل الرجلان بالرجل ولا تقطع يدان بيد، مصنف عبدالرزاق: ٤٧٩/٩، والاستذكار لابن عبدالبر، ٢٣٦/٢٥.

(٣) الاستذكار، ٢٣٥/٢٥ ـ ٢٣٦.

(٤) المنذر بن مالك بن قطعة أبو نضرة العبدي، روى عن علي وأبي موسي الأشعري وعنه قتادة، قال ابن سعد: كان ثقة، توفي سنة ١٠٨هـ. تهذيب التهذيب ١٥٤/٤.

(٥) سنن الدارمي، رقم: ٤٧.

(٦) سنن الدارمي: ٤٧٩.

١٠ ـ كراهة كتابة العلم سدًّا لذريعة الاشتغال به عن الوحي:

عن إبراهيم التيمي[١] قال: بلغ ابن مسعود أن عند ناس كتاباً يعجبون به، فلم يزل بهم حتى أتوه به فمحاه، ثم قال: إنما هلك أهل الكتاب قبلكم أنهم أقبلوا على كتب علمائهم وتركوا كتاب ربهم[٢].

قال ابن عون[٣]: «قال لي ابن سيرين عن زيد بن ثابت: أرادني مروان بن الحكم، وهو أمير على المدينة أن أكتبه شيئاً، قال: فلم أفعل، قال: فجعل ستراً بين مجلسه وبين بقية داره، قال: وكان أصحابه يدخلون عليه ويتحدثون في ذلك الموضع. فأقبل مروان على أصحابه فقال: ما أرانا إلا قد خناه، ثم أقبل علي قال: ما أرانا إلا قد خناك، قال: قلت وما ذاك؟ قال: إنا أمرنا رجلاً يقعد خلف هذا الستر فيكتب ما تفتي هؤلاء وما تقول»[٤].

عن أبي موسى: أن بني إسرائيل كتبوا كتاباً فتبعوه وتركوا التوراة[٥].

وقد سار التابعون على هذا النهج، فعن مجاهد أنه كره أن يكتب العلم في الكراريس[٦].

وكان ابن سيرين لا يكتب ولا يكتب[٧].

عن منصور: أن إبراهيم كان يكره الكتاب، يعني: العلم[٨].

---

(١) إبراهيم بن سالم بن أبي أمية التيمي أبو إسحاق المدني المعروف بـ«بردان بن أبي النضر»، روى عن سعيد بن المسيب وعنه الواقدي قال ابن سعد: كان ثقة، توفي سنة ١٥٣هـ. تهذيب التهذيب ٦٥٥/١.

(٢) سنن الدارمي، ٤٧٥.

(٣) ابن عون: عبدالله بن عون بن أرطبان المزني مولاهم البصري، روى عن ابن سيرين وإبراهيم النخعي وعنه الأعمش وشعبة، توفي سنة ١٥١هـ. تهذيب التهذيب ٣٩٨/٢.

(٤) سنن الدارمي، الحديث رقم: ٤٨٠.

(٥) سنن الدارمي، حديث رقم: ٤٨٦.

(٦) سنن الدارمي، حديث رقم: ٤٧١.

(٧) سنن الدارمي، حديث رقم: ٤٧٤.

(٨) سنن الدارمي، حديث رقم: ٤٦٢.

وعن الأوزاعي قال: كان قتادة يكره الكتابة، فإذا سمع وقع الكتاب أنكره والتمسه بيده[١].

ولقد كانت خطورة الموضوع هنا تملي على السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم هذه الحساسية الشديدة، وهذه النظرة العميقة الضاربة في تاريخ الأمم، والمستشرفة لآفاق المستقبل، إنهم يريدون تجنيب هذه الأمة قدر المستطاع، ما وقع فيه أهل الكتاب من التغيير والتبديل، وكيف لا يخافون ذلك على هذه الأمة وقد قال المصطفى ﷺ: **«لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع»**[٢].

وفي الشروط التي وضعها عمر بن الخطاب لنصارى أهل الشام مظاهر واضحة لسد الذرائع، فمن ذلك أنهم لا يحدثون ديراً ولا كنيسة، ولا صومعة راهب، ويتجنبون تجديد وإحياء ما خرب وأنهم لا يعلمون أولادهم القرآن، ولا يتشبهون بالمسلمين في شيء من لباسهم، من قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين، ولا فرق شعر، ولا يتكلمون بكلامهم، ولا يتكنون بكناهم.

ومن ذلك أنهم لا يحملون السلاح، ولا ينقشون على خواتيمهم بالعربية ويلزمون زيهم حيث كانوا، من شد الزنانير على الأوساط، مع عدم إظهار الصلب على الكنائس، وأن يضربوا الناقوس في الكنائس ضرباً خفيفاً، وبالجملة فقد منعوا من إظهار الشعائر[٣].

والنظرة الفاحصة لهذه الشروط توضح أنها تسد جملة من الذرائع فهي:

١ ـ تحاصر امتداد النصرانية، وانتشارها داخل المجتمع المسلم.

٢ ـ تميز النصارى داخل المجمتع ليبقوا تحت الأضواء والرقابة.

---

(١) سنن الدارمي، حديث رقم: ٤٦٠.

(٢) البخاري، باب قول النبي ﷺ: **«لتتبعن سنن من كان قبلكم»**، الحديث رقم: ٧٣١٩.

(٣) انظر في ذلك: المحلى لابن حزم، ٣٤٦/٧، المسألة: ٩٥٩، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق.

٣ ـ إشعار النصارى بفساد دينهم، وأن المسلمين لا يقرونهم عليه وإنما يعالجونهم علاجاً نفسيًا، من خلال ما يلقونه من الصغار والمذلة.

٤ ـ الإبقاء على الشخصية الإسلامية المتميزة، على مستوى العقيدة والسلوك، والحياة الاجتماعية، تلك الشخصية التي يحاول البعض اليوم صهرها في حيز ضيق، يسمى بالوطنية، ويحاول كسر سورتها، بمصطلحات (الحوار الوطني، التسامح بين الأديان. . .).

١١ ـ متعة الحج:

روى مسلم عن عمران[١] بن حصين قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله، يعني: صفة الحج، وأمرنا بها رسول الله ﷺ، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينه عنها رسول الله ﷺ حتى مات، قال رجل برأيه بعد ما شاء[٢].

وعن محمد بن عبدالله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس عام حج معاوية بن أبي سفيان وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى. فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك. فقال سعد: قد صنعها رسول الله ﷺ وصنعناها معه[٣].

قال القرطبي: والمشهور عن عمر وعثمان أنهما كانا ينهيان عن التمتع، وإن كان جماعة من أهل العلم قد زعموا أن المتعة التي نهى عنها عمر، وضرب عليها فسخ الحج في العمرة، فأما التمتع بالعمرة إلى الحج فلا.

---

(١) عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي أسلم عام خيبر وغزا مع النبي ﷺ غزوات وكان مجاب الدعوة. أسد الغابة ٤٠٨/٣.

(٢) مسلم، كتاب الحج، باب جواز التمتع، حديث: ٦٦.

(٣) الترمذي، حديث رقم: ٦٧.

وزعم من صحح نهي عمر عن التمتع أنه إنما نهى عنه لينتجع البيت مرتين أو أكثر في العام حتى تكثر عمارته بكثرة الزوار له في غير الموسم، وأراد إدخال الرفق على أهل الحرم بدخول الناس تحقيقاً لدعوة إبراهيم: ﴿فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ﴾.

وقال آخرون: إنما نهي عنها لأنه رأى الناس مالوا إلى التمتع ليسارته وخفته فخشي أن يضيع الإفراد والقران وهما سنتان للنبي ﷺ.

والوجه الذي نهى عمر عنه من أوجه المتعة هو: «أن يحرم الرجل بالحج حتى إذا دخل مكة فسخ حجه في عمرة، ثم حل وأقام حلالاً حتى يهل بالحج يوم التروية، فهذا هو الوجه الذي تواردت به الآثار عن النبي ﷺ فيه أنه أمر أصحابه في حجته من لم يكن معه هدي ولم يسقه. وقد كان أحرم بالحج أن يجعلها عمرة. وقد أجمع العلماء على تصحيح الآثار بذلك عنه ﷺ، ولم يدفعوا شيئاً منها إلا أنهم اختلفوا في القول بها والعمل لعلل، فجمهورهم على ترك العمل بها لأنها عندهم خصوص خص به رسول الله ﷺ أصحابه في حجته تلك...»[(١)]

وخلاصة القول: أن نهي عمر عن متعة الحج إنما كان سدًّا للذريعة، وقد تقدم في كلام القرطبي المعاني المحتملة التي من أجلها منع عمر المتعة.

ومن هذه المعاني ما صرح به عمر رضي الله عنه حيث قال: «قد علمت أن النبي ﷺ قد فعله وأصحابه، ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بها في الأراك، ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم»[(٢)].

١٢ ـ نكاح الكتابيات:

القول بحلية نكاح الكتابيات هو نص القرآن وعليه الجم الغفير من هذه

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، ٢/٣٩٣.

(٢) شرح مسلم للنووي، ٨/٢٠٠ ـ ٢٠١.

الأمة، ولكن كرهه بعض الصحابة رضوان الله عليهم سدًّا لذريعة الافتتان بهن، وغير ذلك من المعاني كتأثير الأم على الولد بإدخاله في دينها.

قال القرطبي: «...وروي عن عمر أنه فرق بين طلحة بن عبيدالله وحذيفة بن اليمان وبين كتابيتين، وقالا: نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب، فقال: لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما، ولكن أفرق بينكما صغرة قمأة. قال ابن عطية: وهذا لا يستند جيداً، وأسند منه أن عمر أراد التفريق بينهما فقال له حذيفة: أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها يا أمير المؤمنين، قال: لا أزعم أنها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن، وروي عن ابن عباس نحو هذا، وذكر ابن المنذر جواز نكاح الكتابيات عن عمر بن الخطاب...وقال في آخر كلامه: ولا يصح عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك»[1].

والظاهر أن من روي عنه النهي، إنما حصل له توقف وتردد خوفاً من أن يكون نكاحهن داخلاً تحت عموم النهي عن نكاح المشركات ـ كما روي عن ابن عمر ﷺ ـ أو يكون كره ذلك سدًّا لذريعة الافتتان بهن، أو تعاطي المومسات منهن، أو فتنة نساء المؤمنين، إذا رأين ميل الرجال إلى نساء أهل الكتاب، لجمالهن، وفي ذلك ما لا يخفى من كسر قلوب المؤمنات.

١٣ ـ تضمين صاحب الدابة ما أتلفه:

ثبت في الحديث الصحيح: «**العجماء جرحها جبار**»[2]، لكن عمر بن الخطاب اشترط في ذلك ألا يكون مع الدابة سائق أو راكب أو قائد، فحكم على الذي أجرى فرسه، فوطئ الآخر بالعقل[3].

وكأن عمر ﷺ رأى في العمل بإطلاق الحديث أنه قد يكون ذريعة

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٥٩/٣.

(٢) البخاري، باب من حفر بئراً في ملكه لم يضمن، رقم: ٢٣٥٥، ومسلم: كتاب الحدود، باب جرح العجماء، حديث رقم: ١٧١٠.

(٣) انظر: التمهيد، ٣٩/٧ تحقيق أسامة بن إبراهيم وحاتم أبو زيد ط: ثالثة ١٤٢٤.

لإتلاف الأموال والدماء، وفرصة لانتقام الناس بعضهم من بعض، فحكم بهذا سدًّا لذريعة هذه المفاسد.

هذه هي أهم الأدلة على حجية سد الذرائع من الكتاب والسنة وعمل السلف، وقد خالف الظاهرية في أصل هذه القاعدة، كما خالف الشافعية في بعض صورها.

أولاً: مع ابن حزم الظاهري:

من المعلوم أن ابن حزم ينفي القياس، ويرفض النظر إلى المصالح، لدرجة أنه يمكن أن يقال: إنه ينظر إلى مصلحة النص (الشكلية) أكثر مما ينظر إلى مصالح الناس، فكان من الطبيعي أن يرد هذا الأصل الذي يحقق المصالح، ويكمل المقاصد.

وقد استدل ابن حزم بأدلة موغلة في العموم، أغلبها أجنبي عن الخلاف، وقد نقلت فقرات أساسية من كلامه، وسأناقشها في هذا الاستعراض الوجيز:

الفقرة الأولى:

يقول ابن حزم:

(وقد احتج بعضهم في هذا بقول الله تعالى: ﴿لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

قال أبو محمد: وهذا لا حجة لهم فيه، لأن الحديث الصحيح قد جاء بأنهم كانوا يقولون: راعنا من الرعونة، وليس هذا مسنداً، وإنما هو قول لصاحب، ولم يقل الله تعالى ولا رسوله ﷺ: إنكم إنما نهيتم عن قول: راعنا لتذرعكم بذلك إلى قول: راعنا، وإذا لم يأت بذلك نص عن الله تعالى، ولا عن رسوله. . .فلا حجة في قول أحد دونه)[1].

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ١٨٥/٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

ففي هذا الاستدلال أمران أساسيان:

أولاً: رفض ابن حزم للقياس، والنظر في مقاصد الشرع، وهو أمر شذ به عن جماهير الأمة.

ثانياً: رفضه قول الصحابي دليلاً، غير أن المقام هنا لا يتعلق بقول صحابي مجرد، إنما هو قول صحابي في سبب النزول، وقد نص أهل هذا الفن على أنه يعطى حكم الرفع، قال السيوطي عاطفاً على المسائل التي تعطى حكم الرفع:

وهكذا تفسير من قد صحبا   في سبب النزول أو رأياً أبى(١)

وقال الحاكم في علوم الحديث: «إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فإنه حديث مسند»(٢).

الفقرة الثانية:

(ومما يبطل قولهم غاية الإبطال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾، ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾، فصح بهاتين الآيتين أن كل من حلل أو حرم ما لم يأت بإذن من الله تعالى في تحريمه أو تحليله فقد افترى على الله كذباً، ونحن على يقين من أن الله تعالى قد أحل لنا كل ما خلق في الأرض، إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فبطل بهذين النصين الجليلين أن يحرم أحد شيئاً باحتياط أو خوف تذرع، وأيضاً فإن رسول الله ﷺ أمر من توهم أنه أحدث ألا يلتفت إلى ذلك وأن

---

(١) ألفية السيوطي، ص٢٢، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

(٢) معرفة علوم الحديث لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم، بتعليقات الساجي وابن الصلاح، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم (بيروت)، ط: أولى، ١٤٢٤هـ.

يتمادى في صلاته وعلى حكم طهارته. . .)[١].

أما احتجاج ابن حزم بالآيتين، فالخصم يسلم له الدليل، ولكنه يزعم أن النزاع باق، ذلك أن الله حرم بنص هاتين الآيتين، التحليل والتحريم لمجرد الرأي والهوى، وهؤلاء العلماء الأجلاء لا يحكمون بالرأي والهوى، فقد أقاموا على سد الذرائع هذه الأدلة المتكاثفة التي لا يمكن رد جملتها، مهما رام الشخص رد آحادها.

وأما قوله: (ونحن على يقين من أن الله قد أحل لنا كل ما خلق في الأرض، إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص، لقوله تعالى: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**﴾. . .).

أشار ابن حزم في هذا الاستدلال إلى مسألة اختلف فيها أهل العلم، وهي: هل الأصل في الأشياء الإباحة أم لا؟

ومع تقرير ما قاله ابن حزم فيها وأرجحيته، إلا أن الخصم يزعم أن سد الذرائع داخلة فيما فصل تحريمه، بالأدلة المذكورة، وأن استثمار هذا الأصل (سد الذرائع) وتطبيقه هو وسيلة لهذا التفصيل الذي قررته الشريعة، ثم إن من يقول بسد الذرائع إنما نظر إلى ما يقصده الناس من تحايل يصادم معنى النصوص، وأعطى تلك الوسائل حكم المقاصد وأرجع الأمور إلى نصابها الشرعي.

الفقرة الثالثة:

«والحكم بالتهمة حرام لا يحل، لأنه حكم بالظن. . .وقال رسول الله ﷺ: «**الظن أكذب الحديث**».

قال أبو محمد: فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن. . .

مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل فاسد متناقض، لأنه ليس أحد

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٩٠.

أولى بالتهمة من أحد، ثم يقول: «فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا»[١].

والرد على ابن حزم في أمرين:

الأمر الأول: أن الظن المحرم الوارد في الآية التي استدل بها، هو الظن المبني على الهوى، وأما الحكم بما يغلب على الظن فهو مأمور به شرعاً، وقد تضافرت الأدلة على اعتباره، وكثير من الأحكام مبنية على هذا الظن.

يقول العز بن عبدالسلام: «لما كان الغالب صدق الظنون بنيت عليها مصالح الدنيا والآخرة، لأن كذبها نادر، ولا يجوز تعطيل مصالح صدقها الغالب خوفاً من وقوع مفاسد كذبها النادر»[٢].

وفي الحديث الصحيح: «**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار**»[٣].

الأمر الثاني: قوله: «فليخص الرجال خوف أن يزنوا» فهو تجاهل للشروط التي وضعها الذين أصلوا هذه القاعدة، وهو اشتراط الغلبة في الإفضاء.

وأما احتجاج ابن حزم ببعض صور الذرائع التي غالى فيها المالكية، فذلك الأمر لا يستحق الرد، لأنه خطأ في تطبيق القاعدة، وليس في تقريرها وتأصيلها، والأخير هو محل النزاع، وهل يسلم مجتهد من الخطأ في التطبيق.

هذه هي أهم الأوجه التي احتج بها ابن حزم في إبطال قاعدة سد الذرائع، أوردتها بإيجاز.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ١٩١/٢.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ١٨/٢، دار البيان العربي، ط: ١.

(٣) البخاري: ٢٦٨٠، ومسلم: ١٧١٣.

ثانياً: مع الشافعية:

لن أناقش هنا الجدل الحاد حول موقف الشافعية من الذرائع، فذلك أفردته بمبحث خاص، لكن أنبه هنا إلى المنطلقات التي انطلق منها الشافعي، وإلى الأدلة التي ساقها الشافعية في إبطال سد الذرائع ـ خصوصاً في مجال بيوع الآجال ـ لأنها هي ركيزة الخلاف، وأساسه.

أولاً: الأصول التي بنى عليها الشافعي فقهه وحصره فيها لا تسمح بتبني مبدأ الذرائع، يقول الشافعي: «العلم طبقات شتى، الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً، ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى»[(١)].

وعلى هذا الأساس أبطل الشافعي الاستحسان.

ولكن الذين قالوا بسد الذرائع والاستحسان أيضاً لا يخرجون عن هذه الأصول، ولذلك حري بنا أن ننزل كلام الشافعي على ما كان من ذلك خارجاً عن إطار هذه الأصول التي ذكرها، وذلك لأن الكتاب أقر بمبدأ الذرائع وكذلك السنة، وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

ثانياً: استناد الشافعي إلى مبدأ الحكم بالظاهر، حيث يقول: «الأحكام على الظاهر والله ولي الغيب. . .ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة، كان ذلك لرسول الله ﷺ»[(٢)].

ومن هذا المبدأ خرج قول الشافعي في إجراء العقود على الظاهر «فإذا دل الكتاب ثم السنة، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقدين، كانت العقود إذا عقد في الظاهر

---

(١) الأم، ٢٤٦/٧، طبعة الشعب وطبعة دار الغد العربي.
(٢) الأم، ٤١/٤.

صحيحة، فأولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها»[١].

وهكذا أجاز الشافعي صور بيوع الآجال: «من باع سلعة من السلع إلى أجل، وقبضها المشتري، فلا بأس أن يبيعها من الذي اشتراها منه بأقل من الثمن أو أكثر بدين أو نقد، ولأنها بيعة غير البيعة»[٢].

وما قاله الشافعي من أن الشريعة أجرت الأحكام على الظاهر، فهذا هو الأصل، ولكننا إذا تجاوزنا المعنى اللفظي (للظاهر) إلى المعنى الحقيقي فإننا سنجد أن إجراء الأحكام على الظاهر اللفظي قد يغدو غير ظاهر، وذلك إذا ظهر من قصد أحد المتعاقدين أو هما معاً ما يوحي ببطلان الصورة الظاهرة للعقد.

نعم؛ لا ينبغي أن نتهم النيات ونحاكمها، ولا أن نقيم الأحكام على التوهم - كما قال الشافعي - ولكن إذا وظفت مراسيم الأحكام لإبطال المفاهيم، وأخرج الربا في صورة البيع، فإن العلماء لا ينبغي أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذا الإخراج السيئ للأحكام الذي يصبغ الباطل بطلاء الحق، ويخرج الحرام في ألوان الحلال.

فمن أبطل العقود التي ظاهرها الصحة، لما تبين له أن القصد منها باطل، فلم يبتدع، ولم يحرف، وإنما طبق حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**».

وقد استدل الشافعية على جواز الذرائع بما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ أتي بتمر جنيب، فقال: «**أتمر خيبر كله هذا**، فقالوا: إنا نبتاع الصاع بالصاعين من تمر الجمع»، فقال عليه الصلاة والسلام: «**لا تفعلوا هكذا ولكن بيعوا تمر الجمع بالدراهم واشتروا جنيباً**».

قال النووي رحمه الله: «واحتج بهذا أصحابنا وموافقوهم في أن مسألة العينة ليست بحرام، وهي الحيلة التي يعملها بعض الناس توصلاً إلى

---

(١) الأم، ٧/٢٧٠.
(٢) المجموع، ١٠/١٤٩.

مقصود الربا بأن يريد أن يعطيه مائة درهم بمائتين فيبعه ثوباً بمائتين، ثم يشتريه منه بمائة.

وموضع الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ قال لهم: «**بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا**، ولم يفرق بين أن يشتري من المشتري أو من غيره فدل على أنه لا فرق»[1].

ويمكن أن يجاب على هذا الحديث بأنه لم يتناول صورة النزاع، فالمالكية كما قال القرافي: «يمنعون أن يكون العقد الثاني من البائع الأول وليس مذكوراً في الخبر، مع أن بيع النقد إذا تقابضا فيه ضعفت التهمة، وإنما المنع حيث تقوى التهمة»[2].

وهكذا يمكن الرد على هذا الحديث من عدة أوجه:

١ ـ أنه لم ينص على أن العقد الثاني هو من البائع الأول.

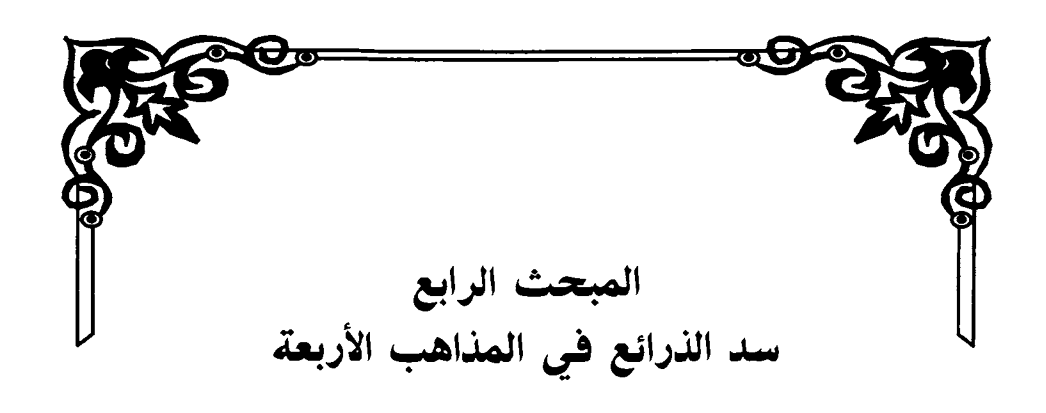
٢ ـ أن التقابض فيه يضعف التهمة، فيخرج له وجه قوي في الجواز على مذهب المالكية.

٣ ـ أن تناول النص لموضع النزاع ليس عموماً وإنما هو إطلاق.

وقد دل الدليل على سد الذرائع فكان مقيداً لذلك الإطلاق، وإلى هذا الوجه يشير كلام الحافظ ابن حجر حيث قال: «...وأجيب أيضاً بأن الحديث لا حجة فيه، لأنه لم ينص على جواز شراء التمر الثاني ممن باعه التمر الأول ولا يتناوله ظاهر السياق بعمومه بل بإطلاقه والمطلق يحتمل التقييد إجمالاً فوجب الاستفسار، وإذا كان كذلك، فتقييده بأدنى دليل كاف، وقد دل الدليل على سد الذرائع فلتكن هذه الصورة ممنوعة»[3].



(١) شرح النووي لمسلم، ٢١/١١.
(٢) الفروق، ٢٦٨/٣.
(٣) فتح الباري، ٤٦٨/٤.



المبحث الرابع
سد الذرائع في المذاهب الأربعة

لقد اتفق أئمة الاجتهاد من المذاهب الأربعة على العمل ببعض الصور التي عمل بها الصحابة رضوان الله عليهم سدًّا للذريعة، من ذلك نكاح الكتابيات الحرائر فقد اتفقوا على كراهته، ففي فتح القدير عند الحديث عن التزوج بالكتابيات ما نصه: «والأولى ألا يفعل»[1].

وفي التاج والإكليل للمواق[2]: «المذهب كراهة نكاح الحرة الكتابية».

وفي المدونة: إنما كرهه مالك ولم يحرمه لما تتغذى به من خمر وخنزير وتغذي به ولده وهو يقبل ويضاجع، وليس له منعها من ذلك. ولا من الذهاب للكنيسة، قيل: وقد تموت حاملاً، والحكم أن تدفن في مقبرة الكفار حفرة من حفر النار[3].

وفي المهذب للشيرازي: «ويكره أن يتزوج حرائرهم وأن يطأ إماءهم بملك اليمين، لأنا لا نأمن أن يميل إليها فتفتنه عن الدين، أو يتولى أهل

---

(١) شرح فتح القدير، ١٣٥/٣، دار إحياء التراث العربي.

(٢) محمد بن يوسف اشتهر بالمواق له تآليف؛ منها: شرحاه على مختصر خليل. (نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق الدكتور علي عمر ٢٤٨/٢ ط: أولى/٢٠٠٤م، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة مصر).

(٣) التاج والإكليل، ١٣٣/٥، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٦هـ.

دينها، فإن كانت حربية فالكراهة أشد، لأنه لا يؤمن ما ذكرنا، ولأنه يكثر سواد أهل الحرب، ولأنه لا يؤمن أن يسبى ولده منها فيسترق»[١].

وفي المغني: «الأولى أن لا يتزوج كتابية لأن عمر قال للذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب: طلقوهن، فطلقوهن»[٢].

ومن ذلك قبلة الصائم فقد اتفقوا على كراهتها، وكذلك اتفقوا على أن طلاق الثلاث بلفظ واحد، يقع ثلاثاً، وعلى أن الجماعة يقتلون بالواحد.

وفيما يلي تفصيل موقف الأئمة الأربعة من سد الذرائع بدءاً بالمذهب الشافعي فالحنفي، فالحنبلي، ثم المالكي، وهذا الترتيب تصاعدي بمعنى أنه يبدأ بأقلهم إعمالاً لسد الذرائع، وينتهي بأكثرهم إعمالاً لها، وذلك ضمن أربعة مطالب:

المطلب الأول: الشافعية وسد الذرائع

اختلف الباحثون في تفسير موقف الشافعي من سد الذرائع، فطائفة نفت عنه القول بهذه القاعدة، وآخرون أثبتوا له مطلقاً، وتوسطت طائفة فأثبتت له القول بأصل سد الذرائع ونفت عنه القول بسد الذرائع بمفهومه الخاص.

وفيما يلي أورد جملة من هذه الأقوال، ثم أبين سبب هذا الاختلاف، محاولاً تحرير موضع النزاع.

قال القرطبي: «قلت: فهذه هي الأدلة التي لنا على سد الذرائع وعليه بنى المالكية كتاب الآجال وغيره من المسائل في البيوع وغيرها، وليس عند الشافعية كتاب الآجال، لأن ذلك عندهم عقود مختلفة مستقلة، قالوا: وأصل الأشياء على الظواهر لا على الظنون»[٣].

---

(١) المهذب، ٤٤/٢، تأليف أبي إسحاق الشيرازي، دار الفكر.
(٢) المغني، ٥٣/٧.
(٣) القرطبي، ٥٩/٢.

ويقول ابن العربي: «قال علماؤنا هذه الآية أصل من أصول إثبات الذرائع التي انفرد بها مالك وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته، وخفيت على الشافعي وأبي حنيفة، مع تبحرهما في الشريعة»[١].

ومن الواضح أن كلاًّ من القرطبي وابن العربي إنما يتكلمان عن الذرائع بمفهومها الخاص.

وممن نفى عن الشافعي القول بسد الذرائع ابن السبكي في الأشباه والنظائر[٢]، وكذلك النووي في المجموع[٣]، والقاضي أبو الوليد ابن رشد، والباجي، وكذلك القرطبي في المفهم[٤].

وممن يرى أنه يسد الذرائع طائفة؛ منهم: أبو إسحاق الشاطبي وبعض المعاصرين، إلا أن الشاطبي يرى أنه قد يسقط العمل بالذرائع لمعنى آخر، دون أن يكون ذلك إسقاطاً لأصل القول بسد الذرائع.

يقول الشاطبي: «من أسقط الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضاً لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منها لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط ألا يظهر قصد إلى المآل الممنوع، ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله تعالى...

وأيضاً؛ فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة

---

(١) أحكام القرآن، ٤/٣٠.

(٢) الأشباه والنظائر، لابن السبكي، ١/١١٩.

(٣) المجموع شرح المهذب، للنووي، ١٠/١٥٨، دار الفكر.

(٤) المفهم، ٥/٢٨٥٠.

الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة وإنما الخلاف في أمر آخر»[(١)].

فيؤخذ من كلام الشاطبي هنا أن الخلاف ليس في أصل قاعدة سد الذرائع، وإنما هو في تحقيق المناط في بعض الفرعيات، ولذلك يرى الشاطبي أن الشافعي حينما يترك سد الذرائع في فرعية بعينها إنما يفعل ذلك لوجود دليل آخر عارضه، لا من أجل إلغاء هذا الأصل، يقول الشاطبي:

«...أما الشافعي: فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة رضوان الله عليهم، وذلك عند الشافعي ليس بحجة، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض أرجح لم يعد مخالفاً»[(٢)]. وقول الشاطبي هنا أن عمل جملة من الصحابة رضوان الله عليهم ليس بحجة عند الشافعي فيه نظر، فإن من أصول الشافعي العمل بمذهب الصحابة رضوان الله عليهم الذين لا مخالف لهم، فإن اختلفوا فإنه لا يخرج أيضاً عن خلافهم.

وإلى قريب من هذا، ذهب الدكتور عبدالله ولد بيه الذي يرى أن الشافعية يعملون بسد الذرائع، يسمونها بغير اسمها حيث يقول:

«إن الشافعية لا يطبقون الذرائع تحت مسماها غالباً»[(٣)].

ويرى محمد عبدالغني الباجقني «أن الشافعية والحنفية لم يعتبرا سد الذرائع أصلاً قائماً بذاته بل مندرجاً في الأصول الأخرى المقررة عندهما»[(٤)].

وأما الطائفة الثالثة من الأصوليين، فقد بينت أن الشافعي يقول بنوع

---

(١) الموافقات، ١٨٤/٥ ـ ١٨٥.

(٢) الموافقات، ٣٠٥/٣.

(٣) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، ص٣٥.

(٤) المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص١٣٨.

من الذرائع، ويرفض نوعاً آخر، وعلى رأس هذه الطائفة القرافي وسيأتي كلامه مفصلاً ـ إن شاء الله ـ عند تحرير موضع النزاع، وممن نحا هذا المنحى من المعاصرين: محمد أبو زهرة، حيث قال عن الذرائع: «هذا أصل من الأصول التي ذكرتها كتب المالكية، والكتب الحنبلية، أما كتب المذاهب الأخرى فإنها لم تذكرها بهذا العنوان ولكن ما يشتمل عليه هذا الباب مقرر في الفقه الحنفي والشافعي على اختلاف في بعض أقسامه واتفاق في أقسام أخرى»(١).

وقد ذهب الدكتور أمير عبدالعزيز إلى اعتبار سد الذرائع أصلاً مستقلاًّ عند المالكية والحنابلة وأصلاً تبعيًّا عند بقية المذاهب(٢).

والذي يمكن أن أقرر هنا، أنه لا ينبغي أن ننفي عن الشافعية القول بسد الذرائع بمعناه العام، والذين نفوا عنهم القول بسد الذرائع لا أخالهم يعنون إلا سد الذرائع بمفهومه الخاص.

فالخلاف الحقيقي هو هل عمل الشافعية بسد الذرائع بمفهومه الخاص؟ ذلك ما سأبحثه بعد تحرير موضع النزاع.

يقول القرافي: (الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل).

ربما عبَّر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سد الذرائع، ومعناه حسم مادة الفساد دفعاً لها فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور، وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك، كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم،

---

(١) أصول الفقه لمحمد أبو زهرة، ص٢٥٩.
(٢) أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٤٨٦.

وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا.

وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك.

والشافعي يقول: «ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره فيجوز ذلك، وهذه البيوع يقال: إنها تصل إلى ألف مسألة، اختص بها مالك وخالفه فيها الشافعي، وكذلك اختلف في النظر إلى النساء هل يحرم، لأنه يؤدي إلى الزنى، أو لا يحرم، والحكم بالعلم هل يحرم، لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء أو لا يحرم وكذلك اختلف في تضمين الصناع، لأنهم يؤثرون في السلع بصنعتهم فتتغير السلع فلا يعرفها ربها إذا بيعت فيضمنون سدًّا لذريعة الأخذ أم لا يضمنون، لأنهم أجراء وأصل الإجارة على الأمانة قولان، وكذلك تضمين حملة الطعام لئلا تمتد أيديهم إليه، وهو كثير في المسائل، فنحن قلنا بسد هذه الذرائع ولم يقل بها الشافعي فليس سد الذرائع خاصًّا بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه»[(١)].

ويذهب القرافي أيضاً إلى تحرير موضع الاستدلال، كما حرر موضع الخلاف، فهو يرى أنه لا ينبغي أن يستدل على الشافعية بأدلة عامة تثبت أصل القول بسد الذرائع لأن ذلك ليس هو موطن النزاع، بل ينبغي الاستدلال بما هو أخص من ذلك، قال القرافي:

«وحينئذ تظهر عدم فائدة استدلال الأصحاب على الشافعية في سد

---

(١) الفروق، ٣٨/٢.

الذرائع بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾. فهذه جمهرة كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا أمر مجمع عليه، وإنما النزاع في ذريعة خاصة، وهي بيوع الآجال، ونحوها، فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعة بالفارق[١].

وقد رأى القرافي أن من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة: إني بعت منه عبداً بثمانمائة إلى العطاء، واشتريته منه نقداً بستمائة، فقالت عائشة: بئسما اشتريت، أَخْبِري زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب.

وقد رد الشاطبي على القرافي فيما أورده على المالكية ردًّا أصوليًّا قويًّا، حيث قال: إن العام الاستقرائي يقوم مقام العام المستفاد من الصيغة، لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصيات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عامًّا...»[٢].

ولا يخفى أن ما ذكره الشاطبي لا يرفع الإشكال، لأن الخصم قد فهم من تلك الأدلة منحى معيناً من سد الذرائع، وهو الذرائع بمعناها العام، وأنها قد سدت في موطن بضوابط معينة، فليس من الإنصاف إلزام الخصم بالعمل بسد الذرائع في جميع صوره أو أغلبها، من أجل أنه ثبت في بعض الصور، وأما جعل سد الذرائع عامًّا، والاستدلال به على كل صور النزاع فهو مردود من وجهين:

الوجه الأول: أن الشارع لم يقل ـ مثلاً ـ: كل ذريعة يجب سدها، أو

---

(١) الفروق، ٣/٢٢٢.

(٢) الموافقات، ٣/٣٠٥.

نحوها من صيغ العموم، حتى يتأتى الاستدلال، غاية ما في الأمر أن يكون سد الذرائع مستنبطاً من وقائع متعددة، فيكون من باب إذا علق الشارع حكماً على علة؛ وفيه ثلاثة أقوال؛ قيل: لا يعم، وقيل: يعم لغةً، وقيل: يعم قياساً وهو الصحيح، قال الزركشي عند قول السبكي عاطفاً على المسائل التي لا تعم: «ولا المعلق بعلة لفظاً، لكن قياساً خلافاً لزاعمي ذلك». قال الزركشي: «إذا علق الشارع حكماً على علة كما لو قال: حرمت الخمر لكونه مسكراً، هل يعم حتى يؤخذ الحكم في جميع صور وجود العلة، فيعم كل مسكر، على قول، فإذا قلنا: يعم، فعمومه بالشرع قياساً أو باللغة يجتمع ثلاثة أقوال، أصحها أن عمومه بالشرع قياساً بناءً على الاشتراك في العلة، فإن ذكرَ الوصف عقب الحكم يفيد عليته، والاشتراك في العلية، يوجب الاشتراك في الحكم فيكون الحكم عامًّا لعموم علته، لا لأن اللفظ يفيد تعميمه، وقال القاضي أبو بكر: لا يعم، وقيل: يعم بالصفة، ومن أمثلته قوله ﷺ في قتلى أحد: «**زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً**»[(١)]، فإنه يعم كل شهيد»[(٢)].

وهكذا فإن الراجح في العلة المنصوصة أنها تعم قياساً لا لفظاً.

فإذا افترضنا أن الشارع قال: اتركوا هذا سدًّا للذريعة، فالراجح أن ذلك يعم ـ قياساً ـ لا لفظاً، فعلى المستدل في هذه الحالة أن يبين في كل صورة من صور النزاع يوجد فيها معنى الذريعة ألا فرق بين الأصل والفرع، وغير ذلك من شرائط الإلحاق في القياس، وبهذا التقرير الذي ذكرته يظهر لك عمق القرافي ومكانته في علم الأصول، ودقته في الاستدلال.

الوجه الثاني: لنفرض أن ما قاله الشاطبي من عموم صحيح فهل معنى ذلك أن نسد الذرائع، في كل صورة يمكن أن يكون ذريعة، ولو كانت

---

(١) صحيح البخاري ١٩/٢، سنن النسائي ٦٤/٤ مسند أحمد ٤٣١/٥، مستدرك الحاكم ٣٦٦/١.

(٢) تشنيف المسامع، ٣٥٠/١، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، ط: أولى، ١٤٢٠هـ.

ضعيفة؟ أم لا بد من ضوابط، وإذا قلنا بالضوابط رجعنا إلى القياس لأن الضوابط إنما يمكن بناء ملامحها، من خلال ملاحظة صور الذرائع النصية التي سدها الشارع!!

وخلاصة القول: إنه لا اعتراض على الشاطبي في اعتبار أصل سد الذرائع قاعدة قطعية لاعتمادها على كثير من الجزئيات الشرعية، لكن محل الاعتراض هو اعتبار هذه القاعدة وكأنها لفظ عام، يعم جميع أفراد الذرائع، ويمكن الاستدلال به على آحادها.

نعم؛ ثبت اعتبار الشارع للذرائع، ولكن ينبغي النظر إلى مستويات تلك الذرائع، وتنقيح ما يدخل منها تحت الذرائع الممنوعة، وقد قرر الشاطبي ذلك على مستوى التطبيق تقريراً حسناً كما رأينا في تقسيماته للذرائع.

وممن حرر موضع النزاع من الشافعية ابن الرفعة حيث قال:

«إن الذريعة ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم (المالكية والشافعية).

الثاني: ما يقطع بأنه لا يوصل، ولكنه اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب، وإلحاق الصورة النادرة، التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب الموصل إليه، وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب، ويختلف الترجيح عندهم بحسب تفاوتها.

قال: ونحن نخالفهم في جميعها إلا القسم الأول، لانضباطه، وقيام الدليل عليه»[1].

هذا؛ وقد استبعد النووي أن يكون الشافعية قد عملوا بسد الذرائع

(١) البحر المحيط، ٣٨٥/٤.

بمفهومه الخاص عند المالكية مع إقراره بعملهم بسد الذرائع ـ جملة ـ حيث قال:

(فرع) عرفت أن في المسألة خلافاً فيما إذا كان ثم عادة، فإن لم يكن ثم عادة فلا خلاف، أعلمه في المذهب في الجواز في المسألتين، مسألة العينة، ومسألة شراء ما باع بأقل مما باع وفي كلام الأصحاب إطلاق العينة عليهما، وجميع ما وقفت عليه من كتب المذهب جازمة بجواز ذلك، وقال ابن الرفعة: إنه قد تنازع في ذلك قول بعض الأصحاب، وما حكيناه في مسألة العينة ومسألة شراء ما باع بأقل مما باع من الجزم بالجواز، هو الموجود في أكثر كتب أصحابنا، وقال ابن الرفعة: إنه قد ينازع في ذلك قول بعض الأصحاب أن الشخص إذا باع في مرض موته شقصاً من دار بدون ثمن مثله ولوارثه فيه شفعة أن الوارث لا يأخذ بالشفعة سدًّا لذريعة التبرع عليه، وكذا قول الأصحاب أن الولي إذا باع على اليتيم شقصاً له شفعة لا يأخذه بالشفعة، وقال هنا: إنه ذكر في كتاب إحياء الموات من كلام الشافعي في منع الماء ليمنع به الكلأ ما يقتضي إثبات قولين له في سد الذرائع، قال: وذلك يقتضي إثبات قولين في المبيع، فيما نحن فيه، كما صار إليه الخصم، (قلت): والذي أحال عليه من كلام الشافعي قوله في باب إحياء الموات من الأم بعد أن ذكر قول النبي ﷺ: «**من منع فضل الماء ليمنع به الكلأ منعه الله فضل رحمته**»، قال الشافعي رحمه الله: وفي منع الماء ليمنع به الكلأ الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين؛ أحدهما: أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى، قال الشافعي رضي الله عنه: فإذا كان هذا هكذا، ففي هذا ما يثبت أن الذرائع في الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام، ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنه في معنى تلف، على ما لا غنى به لذوي الأرواح من الآدميين وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلأ، والمعنى الأول أشبه، والله أعلم، هذا كلام الشافعي رحمه الله بلفظه، وقد تأملته فلم أجد فيه متعلقاً قويًّا لإثبات قول سد الذرائع، بل لأن الذريعة تعطى حكم الشيء المتوصل بها إليه، وذلك إذا كانت مستلزمة له

كمنع الماء فإنه مستلزم لمنع الكلأ، ومنع الكلإ حرام ووسيلة الحرام حرام، والذريعة هي الوسيلة، فهذا القسم وهو ما كان من الوسائل مستلزماً لا نزاع فيه، والعقد الأول ليس مستلزماً للعقد الثاني، لأنه قد لا يسمح له المشتري بالبيع أو يبدو لهما أو بمنع مانع آخر، فكل عقد منفصل عن الآخر لا تلازم بينهما، فسد الذرائع الذي هو محل الخلاف بيننا وبين المالكية أمر زائد على مطلق الذرائع وليس في لفظ الشافعي تعرض لهما، والذرائع التي تضمنها كلام لفظه لا نزاع في اعتبارها، قال أبو العباس القرافي المالكي: (وأما) الذرائع فقد أجمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام (فذكر النووي تقسيمات القرافي مختصرة) ثم قال: فالذرائع هي الوسائل وهي مضطربة اضطراباً شديداً قد تكون واجبة وقد تكون حراماً، وقد تكون مكروهة ومندوبة ومباحة، وتختلف أيضاً مع مقاصدها بحسب قوة المصالح والمفاسد وضعفها وانغمار الوسيلة فيها وظهورها فلا يمكن دعوى كلية باعتبارها ولا بإلغائها ومن تتبع فروعها الفقهية ظهر له هذا، ويكفي الإجماع على المراتب الثلاثة المذكورة في كلام القرافي فإنه يدل على أن الذريعة من حيث هي غير كافية في الاعتبار إذ لو كانت كذلك لاعتبرت مطلقة فلا دليل في كلام الشافعي على إثبات قول له في مسألة العينة وبيوع الآجال، (وأما) المسألتان اللتان تمسك بهما من قول بعض الأصحاب (فأما) مسألة الولي إذا باع على اليتيم شقصاً له فيه شفعة وكون بعض الأصحاب قال بأنه لا يأخذ بالشفعة فقول بعض الأصحاب هذا هو الأصح في المذهب على ما قاله الرافعي في كتاب الشفعة، ولكن لا متعلق له في ذلك لأن العلة في ذلك أنه لو تمكن من ذلك لم يؤمن أن يترك النظر والاستقصاء للصبي وتسامح في البيع ليأخذ بالثمن البخس، فالتهمة، المانعة كما أنه ليس له أن يبيع من نفسه وليس ذلك من سد الذرائع في شيء، وهذا لو كان الولي أباً أو جدًّا جاز لهما الأخذ لوفور الشفقة، وأما مسألة المريض إذا باع في مرض موته شقصاً بدون ثمن المثل فالخلاف فيها على خمسة أوجه: (أصحها) أنه يأخذ، (وقيل): يصح البيع ولا يأخذه الوارث بالشفعة لما ذكر وهو الأصح عند ابن الصباغ، (وقيل): لا يصلح البيع أصلاً وهذا الوجه والأول من جملة

أربعة أوجه منقولة عن ابن سريج، وظاهر هذين الوجهين الآخرين أنه يلزم مجيء مثله في مسألتنا هذه فقياس قول ابن الصباغ أنه لا يصح البيع الأول ولا الثاني، وقياس الوجه الآخر ألا يصح العقد الثاني، والحق أن كلاًّ من الوجهين لا يلزم في مسألتنا هذه لأمرين؛ (أحدهما): بالفرق بين المسألتين فإن الشفيع مسلط على الأخذ من المشتري قهراً، ومحاباة المريض للمشتري تبرع فهو بالمحاباة في هذه الصورة أوجد تبرعاً يقدر الوارث على الاستبدال بأخذه بدون رضى المشتري، فأشبه التبرع الحاصل من المريض للوارث فإن أخذ الوارث قهراً من المشتري مثل قبوله من المريض بخلاف مسألتنا هذه فإن البائع لا يستقل بالعقد الثاني بل يفتقر إلى إيجاب وقبول، وقد لا يوافقه المشتري عليه، (والأمر الثاني): أن التخريج في المذهب إنما يكون من أقوال الإمام، أما الوجوه المنقولة عن بعض الأصحاب فإنما يلزم قائلها إذا لم يظهر فرق، وقد ظهر الفرق والله أعلم[١].

لقد حاول النووي هنا أن يرد على ما يفهم من بعض فروع الشافعية من تقرير سد الذرائع بمفهومه الخاص، وقد تكلف في ذلك تكلفاً لا يخفى على من تأمل كلامه.

الأسباب التي جعلت بعض الأصوليين ينفون عن الشافعي القول بسد الذرائع:

هذه الأسباب هي:

أولاً: أن الشافعية حصروا أصولهم في خمسة ليس فيها هذا الباب، وذلك في قول الشافعي: «العلم طبقات شتى:

الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت.

الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

(١) المجموع، ١٠/١٥٨ ـ ١٦١.

الثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم.

الرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

الخامسة: القياس على بعض الطبقات. . .

وهذا نص في أن الشافعي لا يقول بسد الذرائع حال كونه أصلاً مستقلًّا ولكنه لا ينفي أن يعمل به الشافعي أصلاً تابعاً لهذه الأصول.

ثانياً: بناؤه الأحكام على الظاهر، وعدم اتهامه للنوايا، يقول الشافعي رحمه الله: الأحكام على الظاهر والله ولي المغيب ومن حكم على الناس بالإزكان (تفهم الشيء بالتفرس والظن) جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عليه ورسوله. . .»[١].

وفي موطن آخر يقول: «. . .إنه لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره، ولا بتوهم ولا بأغلب، وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقال: هذه ذريعة وهذه نية سوء»[٢]، أما إجراء الشافعي الأحكام على الظاهر فلا ينافي القول ـ تماما ـ بسد الذرائع، بل إن هذا الأخذ بالظاهر قد يغدو دليلاً ـ كما بيَّن الشاطبي ـ يمنع من الأخذ بالذرائع في جزئيات معينة، لا في كل الجزئيات، والذين يأخذون بالذرائع إنما يستندون إلى قرائن تمنع من الحكم الظاهر.

ثالثاً: صرح الشافعي أنه لا يأخذ بالذرائع في بيوع الآجال وهي مبنية على قاعدة سد الذرائع، ففي مختصر كتاب الأم ما نصه:

قال الشافعي: «وأصل ما ذهب إليه من ذهب من بيوع الآجال أنهم رووا عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة أو سمعت امرأة أبي السفر تروي عن عائشة أن امرأة سألتها عن بيع باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا

---

(١) الأم، ٤/١٦٠.

(٢) الأم، ٧/٤١٩ ـ ٤٢٠.

إلى العطاء، ثم اشترته منه بأقل من ذلك نقداً، فقالت عائشة: بئس ما اشتريت وبئس ما ابتعت، أخبري زيد بن أرقم أن الله ﷻ قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب.

قال الشافعي: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتاً عنها عابت عليها بيعاً إلى العطاء لأنه أصل غير معلوم وهذا مما لا نجيز، لا أنها عابت عليها ما اشترت منه بنقد وقد باعته إلى أجل، وقد روي إجازة البيع إلى العطاء عن غير واحد، وروي عن غيرهم خلافه وإنما اخترنا أن لا يباع إليه لأن العطاء قد يتأخر، ويتقدم وإنما الآجال معلومة بأيام موقوتة أو أهلة...

فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضها وكان الثمن إلى أجل فلا بأس أن يبتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراها به أو بدين كذلك أو عرض من العروض ساوى العرض ما شاء أن يساوي، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل»(١).

الأسباب التي أدت إلى الاعتقاد أن الشافعي أخذ بسد الذرائع:

١ ـ منها عمل الشافعية بكثير من القواعد ترعى المصالح وتنظر إلى مآلات الأفعال.

ففي الأشباه والنظائر: «أن ما حرم استعماله حرم اتخاذه، وما حرم أخذه حرم عطاؤه، وعلى هذا الأساس حرم اتخاذ آلات الملاهي وأواني النقدين»(٢).

٢ ـ سبق أن رأينا تقسيمات العز بن عبدالسلام وابن الرفعة للذرائع وهما من علماء الشافعية.

---

(١) مختصر كتاب الأم في الفقه ٣/٥٣٤ ـ ٥٣٥، تحقيق حسين عبدالحميد نيل، دار الأرقم، بيروت.

(٢) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية ص١٩٣، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: خالد عبدالفتاح، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ (بيروت).

٣ ـ قول الشافعي في الأم: «في منع الماء ليمنع به الكلأ الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين:

أحدهما: أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى، وفي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام.

ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنه في معنى تلف ما لا غنى بها لذي الأرواح والآدميين وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلإ»(١).

وقد علق الزركشي على هذه الفقرة بقوله: «واعلم أن أبا العباس ابن الرفعة رحمه الله حاول تخريج قول الشافعي في الذرائع من نصه في باب إحياء الموات من الأم ونازعه بعض المتأخرين وقال: إنما أراد الشافعي ـ رحمه الله ـ تحريم الوسائل، لا سد الذرائع، والوسائل مستلزمة المتوسل إليه، ومن هذا بيع الماء فإنه مستلزم عادة لمنع الكلإ الذي هو حرام، ونحن لا نتازع فيما يستلزم من الوسائل، قال: وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها، والنزاع بيننا وبين المالكية إنما هو في سدها»(٢).

قال محمد هشام البرهاني: «ليس في كلام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ في اعتبار الذرائع أصرح من هذه العبارة، وقد حاول المخالف صرفها عن ظاهرها بقصر معناها على ما يفضي قطعاً إلى المفاسد، وهو القسم المجمع على سده من الذرائع، لكن العبارة عامة وليست خاصة، فإن الشافعي ـ رحمه الله ـ لم يقل ما كان ذريعة مستلزمة لمنع ما أحل الله لم يحل، وكذا ذريعة مستلزمة لإحلال ما حرم الله، بل أطلقها بحيث تشمل كل الذرائع المفضية بصورة قطعية أو أغلبية، أو كثيرة غير غالبة»(٣).

---

(١) الأم، ٥١٣/٤.

(٢) البحر المحيط، ٣٨٤/٤ ـ ٣٨٥.

(٣) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٧٠٤ ـ ٧٠٥.

٤ ـ فروع عمل فيها الشافعية بسد الذرائع:

أ ـ قال النووي: «قال الشافعي والأصحاب: ويستحب للمعذورين الجماعة في ظهرهم، وحكى الرافعي: أنه لا يستحب لهم الجماعة، لأن الجماعة المشروعة هذا الوقت الجمعة... والمذهب الأول، كما لو كانوا في غير البلد فإن الجماعة تستحب في ظهرهم بالإجماع... وقال: فعلى هذا قال الشافعي: أستحب لهم إخفاء الجماعة لئلا يتهموا في الدين، وينسبوا إلى ترك الجمعة تهاوناً»(١).

أليس ما قاله الشافعي هنا هو عين الذريعة التي قيل: إن الشافعي لا يعمل بها؟

ب ـ قال في المهذب: «...وقال الربيع: كان الشافعي رحمه الله يذهب إلى أنه لا ضمان على الأجير، ولكنه لا يفتي به لفساد الناس»(٢).

قال البرهاني: «وهذا من الشافعي ـ رحمه الله ـ من أوضح الأدلة على سد الذرائع، حيث امتنع عن فتوى الناس بما رأى صحته حتى لا يتخذها الفجار ذريعة لأكل الأموال»(٣).

قال في المهذب: «فإن قدم المسافر وهو مفطر، أو برئ المريض وهو مفطر، استحب لهما إمساك بقية النهار لحرمة الوقت، ولا يجب ذلك لأنهما أفطرا بعذر، ولا يأكلان عند من لا يعرف عذرهما، لخوف التهمة والعقوبة»(٤).

فإن لم يكن هذا عملاً بالذريعة فما هو يا ترى؟

ج ـ قال في الأم: «إذا كان القاضي عدلاً فأقر رجل بين يديه بشيء، كان الإقرار عنده أثبت من أن يشهد عنده كل من يشهد، لأنه قد يمكن أن

---

(١) المجموع، ٤/٤٩٣.
(٢) المهذب، ١/٥٧٠، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩.
(٣) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٦٥٩.
(٤) المهذب، ١/٢٤٩.

يشهدوا عنده بزور، والإقرار عنده ليس فيه شك، وأما القضاة اليوم فلا أحب أن أتكلم في هذا كراهية أن أجعل لهم سبيلاً إلى أن يجوروا على الناس، والله تعالى الموفق»(١).

وهذا من الأدلة القوية على أن الشافعي يقول بسد الذرائع بنفس المعنى المعروف عند المالكية. أليس قد ترك هنا أمراً جائزاً خوف أن يتوصل به إلى محرم وهو جور القضاة على الناس، ومما لا شك فيه أن ما يخافه الشافعي هنا ليس أمراً قطعيًا، حتى نخرجه من المعنى الخاص للذريعة.

د ـ قال الشيرازي: «. . . واختلف أصحابنا في من قتل مورثه فمنهم من قال: إن كان القتل مضموناً لم يرثه، لأنه قتل بغير حق، وإن لم يكن مضموناً ورثه، لأنه قتل بحق فلا يحرم الإرث».

ومنهم من قال: إن كان متهماً كالمخطئ، أو حاكماً، فقتله في الزنا بالبينة لم يرثه، لأنه متهم في قتله لاستعجال الميراث وإن كان غير متهم ـ بأن قتله بإقراره بالزنا ـ ورثه لأنه غير متهم لاستعجال الميراث.

ومنهم من قال: لا يرث القاتل بحال، وهو الصحيح، لما روي عن ابن عباس ﷺ: أن النبي ﷺ قال: «**لا يرث القاتل شيئاً**»(٢). ولأن القاتل حرم الإرث حتى لا يجعل ذريعة إلى استعجال الميراث، فوجب أن يحرم بكل حال سدًّا للباب(٣).

وهكذا نرى الشافعية يصرحون هنا ببناء هذه الفرعية على سد الذرائع فلا ينفع بعد ذلك التكلف في رد هذه الأمور الواضحة.

هذه أمثلة لعمل الشافعية بسد الذرائع، وليس الغرض منها الاستيعاب، بل الغرض التمثيل، ومع قلة هذه الفروع، فإن تصريح أصحابها بانبنائها

---

(١) الأم، ٧/٤٤.

(٢) الترمذي ٣/٢٨٨، أبو داود ٢/٤٩٦، ابن ماجه ٢/٨٨٣.

(٣) المهذب، ٢/٣٤.

على سد الذرائع، يجعل هذه القاعدة أصلاً في هذا المذهب يمكن استثماره في جزئيات متجددة.

وقد حاول الدكتور محمد حامد عثمان الجمع بين المنحيين المنحى الذي ينسب إلى الشافعي القول بسد الذرائع والمنحى الآخر الذي ينفيه عنه، فقال: «...ووجه التوفيق بأن يحمل النص الأول على تحريم الوسائل كما قال السبكي رحمه الله، والوسائل تستلزم المتوسل إليه. أو يحمل على ما كان الإفضاء فيه إلى المحظور قطعيًّا كما بينه ابن الرفعة، ويلحق به الظني كما سبق إيضاحه، وأما ما كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً فهذا ما ألغى الإمام الشافعي اعتباره في النصوص الأخرى»[1].

هذا ما قرره الدكتور وهو جمع حسن، إلا أنه إذا كان الشافعي يمنع ما كان فيه الإفضاء ظنيًّا، فإنه حينئذ يكون قائلاً بسد الذرائع ـ عند أكثر المالكية ـ ومع ذلك؛ فإن بعض الفروع التي نقلتها عن المذهب توحي بأن الشافعية ربما نزلوا بسد الذرائع إلى صور تحت الدرجة التي قررها الدكتور محمد حامد عثمان.

ومن هنا يمكن أن نقرر أن الشافعي كان يعتبر سد الذرائع، وأن فروعهم تشهد بذلك، فليسمه الشافعية ما شاؤوا، فلا مشاحة في الاصطلاح.

نعم؛ لم يتوسع الشافعية في تطبيق هذا الأصل توسع المالكية، ففاتهم من روح التشريع ما فاتهم، وبالمقابل تجنبوا أيضاً الصور المغالية التي وقع فيها المالكية، وتجنبوا الذرائع الضعيفة التي تذرع بها بعض المالكية.

وبهذا التقرير يتبين لك عمق الإمامين، الشاطبي والقرافي وبعد نظرهما فقد قرر القرافي أن الذرائع ليست من خصائص المالكية، وإنما عملوا بها أكثر من غيرهم.

كما قرر الشاطبي أن الشافعي كان يعمل بالذرائع، وإنما ترك العمل بها في بيوع الآجال لمعارض عنده، وترك تطبيقها لمعارض، لا يعني تركها

(١) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

بالكلية، فجاءت بعض فروع الشافعية مصدقة لما ذهب إليه هذان الإمامان.

وأود أن أشير إلى أن الفرق بين ما قرره القرافي والشاطبي دقيق. فالقرافي أكد أن الشافعي يخالف المالكية في بعض صور سد الذرائع - أصالة - كبيوع الآجال، والشاطبي لم يخالف القرافي في هذا، ولكنه بيَّن أن الشافعي إنما خالف في هذه الفروع لمعارض آخر لا لتركه أصل سد الذرائع، فكانت هذه الفروع التي نقلتها عن الشافعية في سد الذرائع أكثر انطباقاً على كلام الشاطبي، وكأن الشافعية في هذه الفروع رجعوا إلى قاعدة سد الذرائع، إذ لم يجدوا معارضاً آخر، وأما في بيوع الآجال، فإنهم تركوا سد الذرائع، لوجود معارض آخر، وهو أن الأصل في البيع الحلية، والأصل عدم التهمة - مثلاً - والله أعلم.

❊ ❊ ❊

المطلب الثاني: سد الذرائع عند الأحناف

لا يختلف موقف الإمام أبي حنيفة كثيراً عن موقف الشافعي من سد الذرائع، إلا أن الشافعي صرح تصريحات تفيد بظاهرها نفيه للعمل بسد الذرائع، وأما أبو حنيفة فما يعزى إليه من العمل بالحيل فيه نوع مناقضة لسد الذرائع، ويرى الشاطبي أن عمل أبي حنيفة بالحيل، لا ينافي أنه يعمل بسد الذرائع. لكن ثمة جماعة كثيرة من علماء المالكية، نفوا عن الأحناف العمل بسد الذرائع وخصوا به المالكية، - وقد تقدم ذلك - منهم ابن رشد والباجي، والقرطبي المفسر، والقرطبي صاحب المفهم، وغيرهم.

وحينما نتصفح كتب الأصوليين المعاصرين نكاد نجد إطباقاً منهم على أن الحنفية، وإن لم يذكروا سد الذرائع في أصولهم فقد عملوا بها في بعض فروعهم.

يقول محمد أبو زهرة: «هذا وإن الأخذ بالذرائع كما قررنا ثابت من كل المذاهب الإسلامية، وإن لم يصرح به، وقد أكثر منه الإمامان مالك

وأحمد، وكان دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة، ولكنهما لم يرفضاه جملة، ولم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته، بل كان داخلاً في الأصول المقررة عندهما كالقياس والاستحسان الحنفي الذي لا يبتعد عما قرره الشافعي إلا في العرف[١].

ويقول الشيخ عبدالله بن بيه: «الأحناف يقولون بسد الذرائع في حدود ضيقة. . .»[٢].

ويقول محمد عبدالغني الباجقني: «هذا والذرائع أصل من الأصول الفقهية عندنا والأخذ بها ثابت في المذاهب الأربعة، وإن لم يصرح به في بعضها، وقد اعتمد عليه مالك وأحمد أكثر من الشافعي وأبي حنيفة الذين لم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته بل مندرجاً في الأصول الأخرى المقررة عندهما»[٣].

ويزيد القرافي الموضوع وضوحاً، وتحديداً فيقول:

«ووافقنا أبو حنيفة وابن حنبل في سد ذرائع بيوع الآجال التي هي صورة النزاع، وإن خالفنا أبو حنيفة في بعض تفاصيلها»[٤].

فمعنى كلام القرافي هنا، أن صورة سد الذرائع التي زعم انفراد المالكية فيها، قد شاركهم فيها أحمد بن حنبل، وكذلك أبو حنيفة إلا في بعض تفاصيلها، ولكن الإشكال المطروح، هل كان أبو حنيفة يوافقهم في الحكم والمأخذ معاً، أو في الحكم فقط؟

الذي يراه ابن القيم أن مأخذ أبي حنيفة ومنزعه في بيوع الآجال، غير

---

(١) أصول الفقه، ٢٦٥، محمد أبو زهرة.
(٢) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، ص٣٩.
(٣) المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص١٣٨.
(٤) الفروق، ٢٢٣/٣.

منزع المالكية[١].

وهذا المأخذ هو ما بيَّنه الكاساني بقوله:

«...وعلى هذا يخرج ما إذا باع رجل شيئاً نقداً أو نسيئة وقبضه المشتري ولم ينقد ثمنه، أنه لا يجوز لبائعه أن يشتريه من مشتريه بأقل من ثمنه الذي باعه منه عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يجوز... ولأن في هذا البيع شبهة الربا، لأن الثمن الثاني يصير قصاصاً بالثمن الأول، فبقي من الثمن الأول زيادة لا يقابلها عوض في عقد المعاوضة وهو تفسير الربا، إلا أن الزيادة تثبت بمجموع العقدين فكان الثابت بأحدهما شبهة الربا، والشبهة في هذا الباب ملحقة بالحقيقة»[٢].

وكذلك بيَّنه في الهداية بقوله:

«قال: ومن اشترى جارية بألف درهم حالة أو نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل أن ينقد الثمن الأول لا يجوز البيع الثاني»، وقال الشافعي رحمه الله: «يجوز... ولأن الثمن لم يدخل في ضمانه، فإذا وصل إليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمسمائة وذلك بلا عوض»[٣].

على أن عبارة ابن الهمام قد يفهم منها أن الحنفية أبطلوا هذا العقد بمبدأ سد الذرائع، حيث يقول:

«...وإنما ذَمت ـ أي: عائشة رضي الله عنها ـ العقد الأول، لأنه وسيلة، وذمت الثاني لأنه مقصود الفساد»[٤].

---

(١) إعلام الموقعين.
(٢) بدائع الصنائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ١/١٩٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ثانية.
(٣) الهداية، شرح بداية المبتدي، ٣/٤٧، تأليف أبي الحسن الراشدي، مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر.
(٤) فتح القدير، لمحمد بن عبدالواحد، ٥/٢٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

فقد عبر ابن الهمام هنا عن مفردات سد الذريعة تعبيراً واضحاً ولذلك اعتبره البرهاني أوضح تعبير عن سد الذرائع[١].

ومع ذلك فإن الحنفية يبيحون الذرائع فيما عدا هذه البيوع من هذا النوع كتضمين الصناع وحكم القاضي بعلمه[٢].

فيقول الكاساني ـ في قضية تضمين الصناع ـ:

«وأما المُستأجَر فيه كثوب القصارة والصباغة والخياطة والمتاع المحمول في السفينة أو على الدابة أو على الجمال ونحو ذلك، فالأجير لا يخلو إما إن كان مشتركاً أو خاصًا وهو المسمى أجير الواحد. فإن كان مشتركاً فهو أمانة في يده في قول أبي حنيفة وزفر[٣] والحسن[٤] بن زياد وهو أحد قولي الشافعي، وقال أبو يوسف ومحمد: هو مضمون عليه إلا حرقاً غالباً أو غرقاً غالباً أو لصوصاً مكابرين، ولو احترق بيت الأجير المشترك بسراج يضمن الأجير كذا روي عن محمد لأن هذا ليس بحريق غالب وهو الذي يقدر على استدراكه لو علم به، لأنه لو علم به لأطفأه فلم يكن موضع العذر، وهو استحسان، ثم إن هلك قبل العمل يضمن قيمته غير معمول ولا أجر له، وإن هلك بعد العمل فصاحبه بالخيار إن شاء ضمنه قيمته معمولاً وأعطاه الأجر بحسابه وإن شاء ضمنه قيمته غير معمول ولا أجر له واحتجاجاً بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**على اليد ما أخذت حتى ترده**»، وقد عجز عن رد عينه بالهلاك فيجب رد قيمته قائما مقامه، وروي أن عمر ـ رضي الله عنه ـ كان يضمن الأجير المشترك احتياطاً لأموال الناس وهو المعنى في المسألة، وهو أن هؤلاء الأجراء الذين يسلم المال

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٦٥٦.

(٢) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ص١٣٨.

(٣) زفر بن الهذيل العنبري ولد سنة ١١٠هـ. حدث عن الأعمش و أبي حنيفة قال يحي بن معين ثقة مأمون قال بن سعد مات سنة ١٥٨هـ. سير أعلام النبلاء ٣٨/٨.

(٤) الحسن بن زياد أبو علي الأنصاري مولاهم الكوفي اللؤلئي صاحب أبي حنيفة، لينه بن المديني توفي ٢٠٤هـ. سير أعلام البلاء ٥٤٣/٩.

إليهم من غير شهود تخاف الخيانة منهم، فلو علموا أنهم لا يضمنون لهلكت أموال الناس لأنهم لا يعجزون عن دعوى الهلاك، ...ولأبي حنيفة أن الأصل أن لا يجب الضمان إلا على المتعدي... ولم يوجد التعدي من الأجير لأنه مأذون في القبض والهلاك ليس من صنعه، فلا يجب الضمان عليه، ولهذا لا يجب الضمان على المودع والحديث لا يتناول الإجارة لأن الرد في باب الإجارة لا يجب على المستأجر، فكان المراد منه الإعارة والغصب، وفعل عمر ﷺ يحتمل أنه كان في بعض الأجراء وهو المتهم بالخيانة وبه نقول...»[(١)].

ويقول الكاساني أيضاً مبرهناً على أن القاضي له أن يقضي بعلمه، متجاهلاً ما ينبني عليه المنع، عن ذلك، من قاعدة سد الذرائع:

«...ولنا أنه جاز له القضاء بالبينة فيجوز القضاء بعلمه بطريق الأولى وهذا لأن المقصود من البينة ليس عينها بل حصول العلم بحكم الحادثة، وعلمه الحاصل بالمعاينة أقوى من علمه الحاصل بالشهادة، لأن الحاصل بالشهادة علم غالب الرأي وأكثر الظن، والحاصل بالحس والمشاهدة علم القطع واليقين فكان هذا أقوى، فكان القضاء به أولى، إلا أنه لا يقضي به في الحدود الخالصة...»[(٢)].

ويرى محمد هشام البرهاني أن القول بالاستحسان عند الأحناف «هو باب يلجون منه إلى العمل بالمصلحة، وسدُّ الذرائع من وجوه العمل بالمصلحة، بل إن بعض صور الاستحسان عندهم هي عين صور سد الذرائع عند المالكية، فلا يبدو الفرق بين المذهبين إلا في التسمية»[(٣)].

وهذا الاستنتاج العميق يعطي تصوراً واضحاً عن القضية، فالأحناف لم يقولوا بسد الذرائع في أصولهم، ولكن أصلهم في الاستحسان يلتقي مع هذا الأصل في بعض الصور.

---

(١) بدائع الصنائع، ٤ /٢١٠.

(٢) بدائع الصنائع، ٧/٧.

(٣) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٦٥١.

ويؤيد ما ذكره البرهاني، ما سأذكره من هذه التطبيقات التي يتضح فيها عمل الحنفية بأصل سد الذرائع، ولا أقصد هنا الاستيعاب، وإنما أقصد التمثيل.

١ ـ قال في الدر المختار: «. . .وإلا يصومه الخواص ويفطر غيرهم بعد الزوال به يفتى نفياً لتهمة النهي. . .».

قال في الحاشية: «قوله: (وإلا يصومه الخواص) أي: وإن لم يوافق صوماً يعتاده، ولا صام من آخر شعبان ثلاثة فأكثر استحب صومه للخواص، قال في الفتح: وقيده في التحفة بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كي لا يعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة على رمضان، ويدل عليه قصة أبي يوسف المذكورة في الإمداد وغيره.

حاصله: أن أسد بن عمرو سأله هل أنت مفطر فقال له في أذنه: أنا صائم، وفي قوله: يصومه الخواص إشارة إلى أنهم يصبحون صائمين لا متلومين بخلاف العوام لكن في الظهيرية الأفضل أن يتلوم غير آكل ولا شارب، ما لم يتقارب انتصاف النهار، فإن تقارب فعامة المشايخ على أنه ينبغي للقضاة والمفتين أن يصوموا تطوعاً ويفتوا بذلك خاصتهم، ويفتوا العامة بالإفطار، وهذا يفيد أن التلوم أفضل في حق الكل كما في النهر، لكن في الهداية والمحيط والخانية وغيرها أن المختار أن يصوم المفتي بنفسه أخذاً بالاحتياط، ويفتي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار. . .قوله: «نفياً لتهمة النهي) أي حديث: «**لا تقدموا رمضان**. . .»[1].

فهذا واضح في سد الذرائع، وقد زاده صاحب إعلاء السنن وضوحاً فقال:

«قال بعض الناس: حكم الأفضلية للخواص هو الاحتياط الثابت بالكليات الشرعية ليتحصلوا صوم رمضان يقيناً والمنع للعوام لئلا يظنوا أنه

---

(١) حاشية رد المحتار لابن عابدين على شرح تنوير الأبصار، ٣٨٢/٢ ـ ٣٨٣، دار الفكر ط: ٢، ١٣٨٦.

من رمضان، وهو الوجه في النهي عن التقدم المذكور في حديث الباب، وقد شوهد أنهم يفهمون كذلك، بل يترقى بعضهم عليه.

فيقول: إذا لم ير هلال شوال في التاسع والعشرين الذي هو الثلاثون بحساب ذلك الرجل، ما بال العلماء يصومون أحداً وثلاثين يوماً، فهذه مفسدة عظيمة، والله تعالى أعلم»[(١)].

أليس في هذا صورة الذرائع المعروفة عند المالكية بعينها، أليسوا قد أفتوا هنا بمنع العوام مما يرونه ـ هم ـ جائزاً، خوف أن يعتقد العوام ما لا ينبغي اعتقاده.

وفي اللباب: «ويحرم على المعتكف: الوطء لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾. كذا «اللمس والقبلة» لأنهما من دواعيه»[(٢)].

ففي هذا النص بيان أن سبب تحريم اللمس والقبلة للمعتكف أن ذلك ذريعة إلى الوطء.

قال السمرقندي[(٣)]:

«لا يجوز للقاضي أن يقضي لنفسه، ولا لأبويه وإن علوا، ولا لزوجته، ولا لأولاده، وإن سفلوا، ولا لكل من لا تجوز شهادته لهم»[(٤)].

فقد قرر هذا النص أنه يمنع أن يقضي القاضي لمن يتهم فيه، سدًّا للذريعة، وإن لم يصرح النص بذلك إلا أن ما وراء السطور ينطق به، وإلا فما هو السبب الذي من أجله وقع المنع؟

---

(١) إعلاء السنن، ١٢٢/٩.

(٢) اللباب في شرح الكتاب، للشيخ عبدالغني الغنيمي، ص١٧٦، دار إحياء التراث العربي (بيروت) ط: ١٤٠٥هـ.

(٣) السمرقندي أبو الليث نصر بن محمد بن ابراهيم السمرقندي الحنفي الامام الفقيه المحدث صاحب تنبيه الغافلين توفي ٣٧٥. (سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٦).

(٤) تحفة الفقهاء للسمرقندي، ٦٣٩/٣، تحقيق زكي عبدالبر، ط: أولى.

قال الكاساني: «وأما شهادة أحد الزوجين فلا تقبل... وأحد الزوجين بشهادته للآخر يجر المغنم إلى نفسه لأنه ينتفع بمال صاحبه عادة فكان شاهداً لنفسه»[(١)].

وفي الكاساني: «ومنها إتباع رمضان بست من شوال كذا قال أبو يوسف كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوماً خوفاً أن يلحق ذلك بالفرضية، وكذا روي عن مالك أنه قال: أكره أن يتبع رمضان بست من شوال، وما رأيت أحداً من أهل الفقه والعلم يصومها، ولم يبلغنا عن أحد من السلف. وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق أهل الجفاء برمضان ما ليس منه، والاتباع المكروه هو أن يصوم الفطر ويصوم بعده خمسة أيام فأما إذا أفطر يوم العيد، ثم صام بعده ستة أيام فليس بمكروه، بل هو مستحب وسنة...»[(٢)].

وواضح من هذا النقل أن كراهة إتباع رمضان ستًّا من شوال هي سدًّا لذريعة أن يلحق بالعبادة ما ليس منها.

وفي الهداية: (والحداد)، ويقال: الإحداد، وهما لغتان: «أن تترك الطيب والزينة والكحل والدهن، والمطيب وغير المطيب إلا من عذر»، والمعنى فيه وجهان...والثاني: أن هذه الأشياء دواعي للرغبة فيها، وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة إلى الوقوع في المحرم...»[(٣)].

وفي هذا النص التصريح بلفظ الذريعة كما ترى.

وفي بدائع الصنائع: (...ولا يباح للشواب منهن الخروج إلى الجماعات بدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه نهى الشواب عن الخروج ولأن خروجهن إلى الجماعة سبب للفتنة، والفتنة حرام، وما أدى إلى الحرام فهو

---

(١) بدائع الصنائع، ٦/٢٧٢.
(٢) بدائع الصنائع، ٢/٨٧.
(٣) الهداية، ٢/٣١ ـ ٣٢.

حرام، وأما العجائز فهل يباح لهن الخروج إلى الجماعات فنذكر الكلام فيه في موضع آخر»[١].

إذن؛ كل هذه الفروع ناطقة بعمل الأحناف بسد الذرائع وهذا ما يؤيد نظرية الشاطبي في أنه ليس للمالكية من اختصاص بهذا الأصل (سد الذرائع) إلا كثرة الفروع والتطبيقات، وأن الحنفية وإن قالوا بالحيل، فإن ذلك لا يمنع من عملهم بسد الذرائع.

وهو قريب أيضاً مما قرره القرافي من عدم اختصاص المالكية بهذا الأصل، وكذلك قول القرطبي صاحب المفهم: «وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم»[٢].

❊ ❊ ❊

المطلب الثالث: سد الذرائع عند الحنابلة

رغم أنه يكاد يقع إجماع على أن أحمد بن حنبل يوافق الإمام مالكاً على القول بسد الذرائع، فإني رأيت كلاماً غريباً للقرطبي، يجعل القول بسد الذرائع رواية عن الإمام أحمد، يقول القرطبي: «. . .الدليل الثاني: التمسك بسد الذرائع وحمايتها، وهو مذهب مالك وأصحابه، وأحمد بن حنبل في رواية عنه»[٣]. وسبقه إلى ذلك ابن العربي في أحكام القرآن.

وقبل أن أنقل الأقوال التي تبطل هذا الذي ذكره القرطبي وابن العربي، أود أن أشير إلى أنه قد يكون سبب وهمهما ذلك أن الإمام أحمد لا يتعامل مع بيوع الآجال بنفس الدرجة التي يتعامل بها المالكية، فربما

---

(١) بدائع الصنائع ١/١٥٧.
(٢) البحر المحيط، ٤/٣٨٢.
(٣) القرطبي، ١/٣٠٤.

خالفهم في بعض صورها، وربما اختلفت عنه الروايات في بعض الصور المتفق عليها عند المالكية، فتنقل تلك الروايات على أساس أنها موقف ثابت لأحمد من بيوع الآجال، ثم تنقل على أساس أنها موقف له من سد الذرائع!! وإلا فإن كلام القرطبي لا يمكن قبوله، مع مخالفته لأهل المذهب الذين هم أعلم الناس بمذهبه، وكذلك الأصوليون الآخرون، وسأنقل هنا نقولاً، لا تدع مجالاً للشك في أن الإمام أحمد يقول بسد الذرائع قولاً واحداً.

قال الطوفي[١]: «قلت: ومن مذهبنا أيضاً سد الذرائع وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أبي الخطاب، ومن تابعه عقد باب في كتاب الطلاق يتضمن الحيلة على تخليص الحالف من يمينه في بعض الصور. وجعلوه من باب الحيل الباطلة وهي التوصل إلى المحرم بسبب مباح، وقد صنف شيخنا تقي الدين أبو العباس أحمد ابن يتمية ـ رحمة الله عليه ـ كتاباً بناه على بطلان نكاح المحلل، وأدرج فيه جميع قواعد الحيل، وبين بطلانها بأدلته على وجه لا مزيد عليه»[٢].

وقال ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها، والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تبارك وتعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها، ويمنع منها

(١) الطوفي سليمان بن عبدالقوي الطوفي الفقيه الأصولي من تصانيفه معراج الوصول إلي علم الأصول توفي ٧١٦هـ. (الذيل عل طبقات الحنابلة لابن رجب ٤/٤٠٤، ط: ١/٢٠٠٥ مكتبة لعبيكان الرياض السعودية).

(٢) شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، ٣/٢١٤، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط: ثانية، ١٤١٩هـ.

تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى، وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والوسائل والذرائع الموصلة إليه، لعد متناقضاً، ويحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة والكمال؟

ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى، ورسوله ﷺ سدّا الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حرماها، ونهيا عنها»[١].

ويقول أيضاً: وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف فإنه أمر ونهي والأمر نوعان:

أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود.

والنهي نوعان:

أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة للمفسدة.

فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين[٢].

وقد استدل ابن القيم على أصل سد الذرائع بتسعة وتسعين دليلا[٣]. وهذا التوسع في الاستدلال على سد الذرائع لا يوجد في كتب المالكية، أصحاب هذه القاعدة، مثله أو ما يقاربه!

---

(١) إعلام الموقعين، ٣/١٤٧.
(٢) إعلام الموقعين، ٣/١٧١.
(٣) إعلام الموقعين، ٣/١٤٩ ـ ١٧١.

وقد بيَّن ابن القيم هنا الركيزة التي يقوم عليها سد الذرائع باعتبارها وسيلة لها حكم مقصدها، كما أنه أعطى للذريعة مكانتها في الشرع، ورسم حدودها في خارطة المصالح والمفاسد بهذه الدقة المتناهية. ومن المعروف أن ابن القيم من أعلام الحنابلة.

وقال ابن تيمية: «والغرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم، كان أولى بالتحريم من الذرائع»[١].

وقد نبه ابن تيمية هنا إلى أنه لا يشترط في الذريعة القصد، وظاهر كلامه إخراج ما كان مقصوداً من مسمى الذرائع، وابن تيمية أيضاً علم من أعلام الفقه الحنبلي.

وفي المدخل لابن بدران الحنبلي، في سد الذرائع: «وهو قول مالك وأصحابنا، وهو ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم...»[٢].

فقد عزاه ابن بدران هنا إلى الحنابلة، بل عرفه بنفس التعريف الذي عرفه به كثير من المالكية.

ويقول الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي:

«...والخلاصة أن الحنابلة يرون وجوب سد الذرائع ويطبقون هذا على بيوع الآجال، وإن لم يقصد البائع الربا لأن هذا النوع من المعاملة، يغلب فيه قصد الربا، فيصير ذريعة فيجب سده والمنع منه لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقولون: لم نقصد ذلك»[٣].

ويقول الشيخ عبدالله بن بيه: «وأما الحنابلة فإنهم يقولون بسد الذرائع بقوة، وذلك في كثير من أبواب الفقه ولهم في ذلك جولات وصولات،

---

(١) الفتاوى الكبرى، ٢٥٦/٣.
(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص١٣٨، طبعة دار الفكر العربي.
(٣) أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبدالله عبدالمحسن التركي، ص٥١٥، مؤسسة الرسالة، ط: ٤، ١٤١٦هـ.

فقد أطال النفس فيه العلامتان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وكلامهم مشهور، مذكور في فتاوى الأول، حيث ذكر ثلاثين دليلاً، وفي إعلام الموقعين للثاني حيث ذكر تسعة وتسعين دليلاً»[١].

وقد بيَّن ابن تيمية موقف أحمد بن حنبل في قضية الذرائع المتعلقة بالبيوع، وذكر أنه تابع للإمام مالك في ذلك فقال: «...والإمام أحمد موافق لمالك في ذلك في الأغلب، فإنهما يحرمان الربا، ويشددان فيه حق التشديد لما تقدم من شدة تحريمه وعظم مفسدته، ويمنعان الاحتيال عليه بكل طريق، حتى يمنعا الذريعة المفضية إليه وإن لم تكن حيلة، وإن كان مالك يبالغ في سد الذرائع ما لا يختلف قول أحمد فيه أو لا يقوله، لكنه يوافقه بلا خلاف عنه في منع الحيل كلها»[٢].

فاتضح من هذه النصوص، أن الإمام أحمد يقول بسد الذرائع ولكن إلى أي حد كان يأخذ أحمد بهذا الأصل؟

الحقيقة أن القضية عند أحمد كانت تنبني على موازنات شرعية، وعلى توسط في الرؤية، فلم يكن أحمد يبالغ في الذرائع إلى درجة الأخذ بالتهم البعيدة والذرائع الضعيفة، ولم يكن يغفلها لما في ذلك من إغفال لروح التشريع ومقاصده، وتحديد مكانة أحمد بن حنبل في هذا المهيع، لم أجد من أفصح عنها مثل العلامة ابن تيمية حيث يقول: «...وهذا أصل لأحمد وغيره، في أن ما كان من باب سد الذريعة إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تصلح إلا به وقد[٣] ينهى عنه، ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع، فالمحتال يقصد المحرم فهذا ينهى عنه.

وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم لكن إذا لم يحتج إليها نهي

---

(١) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، ص٤٣.

(٢) الفتاوى الكبرى، ١٩/٤.

(٣) لعل الصواب أن يقول: (فلا ينهى عنه حتى يستقيم السياق).

عنها وأما مع الحاجة فلا، وأما مالك فإنه يبالغ في سد الذرائع حتى ينهى عنها مع الحاجة إليها...»[١].

ففي هذا النص القليل المبنى، الغزير المعنى، يطل القارئ على قاعدة سد الذرائع، يرى معالمها وحدودها، وقد وضع لها ابن تيمية هذا الضابط العزيز الذي يعصمها من الغلو والتشدد.

وفي موطن آخر يقول: «ثم إن ما نهي عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر بها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل. . . »[٢].

وقد أعمل الحنابلة سد الذرائع في كثير من أبواب الفقه خصوصاً بيوع الآجال.

قال ابن قدامة:

«. . .ومن باع بنسيئة، لم يجز أن يشتريها بأقل مما باعها به» وجملة ذلك، أن من باع سلعة بثمن مؤجل، ثم اشتراها بأقل منه نقداً لم يجز في قول أكثر أهل العلم. . . ولأن ذلك ذريعة إلى الربا، فإنه يدخل السلعة، ليستبيح بيع ألف بخمسمائة إلى أجل معلوم، وكذلك روي عن ابن عباس في مثل هذه المسألة أنه قال: أرى مائة بخمسين بينهما حريرة، يعني: خرقة حرير جعلاها في بيعها، والذرائع معتبرة لما قدمناه، فأما بيعها بمثل الثمن أو أكثر فيجوز، لأنه لا يكون ذريعة، وهذا إذا كانت السلعة لم تنقص عن حالة البيع، فإن نقصت، مثل أن هزل العبد، أو نسي صناعة، أو تخرق الثوب، أو بلي جاز له شراؤها بما شاء لأن نقص الثمن لنقص المبيع، لا للتوسل إلى الربا. . .»[٣]. وهذه من ابن قدامة لفتة هامة إلى وجوب النظر

(١) الفتاوى لابن تيمية، م: ٢٣، ص٢١٤ ـ ٢١٥.
(٢) مجموع الفتاوى، م: ٢٣، ص١٨٦.
(٣) المغني، ٦/٢٦٠ ـ ٢٦١، المسألة رقم ٧٤٩.

إلى القرائن التي تضعف التهمة، وذكر من تلك القرائن نقص السلعة عن حال البيع.

وقال في موطن آخر: «ومن باع طعاماً إلى أجل، فلما حل الأجل أخذ منه بالثمن الذي في ذمته طعاماً قبل قبضه، لم يجز...».

ووجه ذلك أنه ذريعة إلى بيع الطعام بالطعام نسيئة، فحرم كمسألة العينة، فعلى هذا كل شيئين حرم النَّساء فيهما، لا يجوز أن يؤخذ أحدهما عوضاً عن الآخر، قبل قبض ثمنه، وإذا كان البيع نساء، نص أحمد على ما يدل على هذا».

ومن الفروع التي عملوا فيها بسد الذرائع:

ـ **شهادة كل من الزوجين**: فقد قال الخرقي بعد ذكره رد شهادة الأصول والفروع: «...ولا الزوج لامرأته، ولا المرأة لزوجها»[١].

ـ **قضاء القاضي بعلمه**: قال في الشرح الكبير: «...وظاهر المذهب أن الحاكم لا يحكم بعلمه في حد ولا غيره، وسواء في ذلك ما علمه قبل الولاية أو بعدها...ولأن تجويز القضاء بعلمه يفضي إلى تهمته، والحكم بما اشتهى ويحيله على علمه...»[٢].

ـ **لا يقبل الحاكم هدية**: قال في المقنع: «ولا يقبل الحاكم هدية، وذلك لأن الهدية يقصد بها في الغالب استمالته ليعتني به في الحكم فيشبه الرشوة...ولأن حدوث الهدية عند حدوث الولاية يدل على أنها من أجلها، ليتوسل بها إلى ميل الحاكم معه على خصمه، فلم يجز قبولها كالرشوة، فإما إن كان يهدي إليه قبل ولايته، جاز قبولها منه بعد الولاية، لأنها لم

---

(١) المغني، ٦/٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) المغني، ١٠/٢٧٤.

تكن من أجل الولاية، لوجود سببها قبله، بدليل وجودها قبل الولاية...»[١].

ـ **قضاء القاضي لمن يتهم فيه**: قال ابن قدامة: «وليس للحاكم أن يحكم لنفسه كما لا يجوز أن يشهد لنفسه، فإن عرضت له حكومة مع بعض الناس جاز أن يحاكمه إلى بعض خلفائه أو بعض رعيته...

فإن عرضت حكومة لوالديه أو ولده، أو من لا تقبل شهادته له ففيه وجهان...»[٢].

هذه بعض الأمثلة في عمل الحنابلة بسد الذرائع وهي غيض من فيض، وقد ذكرتها على سبيل التمثيل، فليس الغرض الاستيعاب، والمقصود بيان ما أطبق عليه الأصوليون والفقهاء من نسبة هذا الأصل (سد الذرائع) إلى المذهب الحنبلي، ويمكن القول بأن هذه القاعدة إنما درسها حق الدرس بنفس طويل وحس مرهف العلامتان: ابن تيمية وابن القيم، وقد أفاض فيها هذا الأخير بما تميز به عن غيره، وهذا كله يرد ما ذكره القرطبي من أن قول أحمد بسد الذرائع إنما هو رواية عنه، وأقول: بل هو قوله الذي لا يختلف عنه فيه، شهد بذلك أعلام الحنابلة والمذاهب الأخرى، وشهدت بذلك فروع المذهب الحنبلي.

❋ ❋ ❋

المطلب الرابع: سد الذرائع في المذهب المالكي

تتعدد أصول المذهب المالكي وتتنوع[٣]، وهذه الكثرة في حد ذاتها ليست عيباً؛ بل هي عامل نمو وانتشار، وأداة تيسير ومرونة، «فإنه بلا شك

---

(١) الشرح الكبير، ٤٢٤/٢٨ ـ ٤٢٨، المسألة رقم ٤٨٧٧، والإنصاف للمرداوي، ٤٢٤/٢٨، والمقنع لأبي الفرج، وانظر كذلك: كتاب الفروع، ١٧٩/١١.
(٢) المقنع، ٣٥٥/٢٨ ـ ٣٥٧.
(٣) المغني، ٩٤/١٠.

كلما كثر ما بين يدي المفتي من أصول صالحة للإفتاء، يختار منها أصلحها وأقربها إلى العدل والدين فيما يفتي به.

وإن من شأن كثرة الأدلة أن تعلو بالمذهب لا أن تخفضه، ومن شأنها أن تجعله مرناً في التطبيق فلا تضيقه»[١].

وتسري في الفقه المالكي ظاهرة التيسير، ورعي المصالح، سريان الدماء في العروق حتى نسب إلى المالكية الاختصاص بالعمل بالمصالح المرسلة.

وتتجلى هذه الظاهرة ـ أيضاً ـ في مجموعة من القواعد مثل: الحرج مرفوع في الدين، الضرر يزال، الضرورة تبيح المحظور، لكن ذلك لم يمنع من ظهور قاعدة أخرى، تضبط تلك الروح التيسيرية، هذه القاعدة هي سد الذرائع، التي هي في حقيقتها مظهر من مظاهر جلب المصالح ودرء المفاسد، وقد بينت فيما سبق عدم اختصاص المالكية بهذا الأصل، وإنما اختصاصهم بالتوسع في استثمار هذه القاعدة، وامتدادها الأفقي، لتتجاوز في بعض الأحيان الحدود التي يفترض اقتصارها عليها.

وقد رد القرافي على من يرى أن سد الذرائع من اختصاص المذهب المالكي، فقال: «تنبيه: ينقل عن مذهبنا أنه من خواصه اعتبار العوائد والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وليس كذلك. . .وأما الذرائع فقد أجمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام:

أحدها: معتبر إجماعاً كحفر الآبار في طرق المسلمين وإلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ. . .

وثانيها: ملغي إجماعاً كزراعة العنب، فإنه لا يمنع خشية الخمر. . .

---

(١) انظر اختلاف المذهب المالكي لعبدالعزيز بن صالح الخليفي، ص١١٥، ط: ١، ١٤١٤هـ.

وثالثها: مختلف فيه كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا. . .

فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا»[١].

وكذلك يرفض الشاطبي اختصاص المالكية بسد الذرائع الذي يراه من الأصول القطعية، يقول الشاطبي: «. . .أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل لذلك قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة وإنما فيه عمل جملة من الصحابة رضوان الله عليهم وذلك عند الشافعي ليس بحجة، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر. . . فترك سد الذرائع لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً.

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل، لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإن كان كذلك، فلا إشكال»[٢].

ويقول الدكتور أحمد الريسوني متحدثاً عن سد الذرائع: «وهذا أصل من الأصول التي حمل لواءها المذهب المالكي أكثر من غيره وعلى نحو أوضح من غيره، ثم تابعته فيه المذاهب الأخرى بمقدار ما، وأقلهم في ذلك المذهب الشافعي»[٣]

وفي المالكية اتجاه آخر يميل إلى خصوصية المالكية والحنابلة ـ طبعاً ـ بسد الذرائع، يقول الباجي:

---

(١) مالك (حياته وعصره وآراؤه الفقهية) لأبي زهرة، ص٣٧٦، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ٢.

(٢) الموافقات، ٣/٣٠٥.

(٣) نظرية المقاصد، ص٧٣.

«ذهب مالك إلى المنع من سد الذرائع، وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور، مثل أن يبيع السلعة بمائة إلى أجل، ويشتريها بخمسين نقداً، فهذا قد توصل إلى خمسين بذكر السلعة، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز المنع من سد الذرائع»[١].

وقال ابن العربي: «...قال علماؤنا: هذه الآية أصل من أصول إثبات الذرائع التي انفرد بها مالك، وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته وخفيت على الشافعي وأبي حنيفة مع تبحرهما في الشريعة وهو كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور»[٢]، ويرى بعض الباحثين أن سبب هذا الاضطراب، هو ما نقل عن الشافعي من نفيه لسد الذرائع، وعمل الحنفية بالحيل وعدم ظهور هذه القاعدة في كتب الحنابلة المتقدمة:

«وبعد هذا يحق للسائل أن يسأل عن الذي حمل أكثر المالكية وبعض الشافعية على القول بانفراد مالك بالعمل بسد الذرائع؛ لعل الحامل لهم على ذلك، والله أعلم بالصواب، ما أثر عن الشافعي رحمه الله من إنكارها... وما أثر كذلك عن الحنفية من فتح باب الحيل الذي يعتبر مناقضاً للعمل بسد الذرائع، وأن الحنابلة لم يظهر لهم فيها قول في كتبهم المتقدمة يعبر عن رأيهم فيها...»[٣]. وهذا الجواب وجيه، وهو الكفيل بالجمع بين هذه الآراء المتعارضة في الظاهر.

وقد ناقشت هذه القضايا في المباحث السالفة، فلا ضرورة لإعادة ما ذكرته.

وإذا كانت قاعدة سد الذرائع مفهومة ومؤصلة على المستوى النظري؛ فإنها تطرح إشكالات صعبة على مستوى التطبيق وقد تستغل أحياناً لإلغاء

---

(١) البحر المحيط، ٣٨٢/٤.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ٣٣١/٢.

(٣) المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار ولد المامي، ص٤٢٩، مركز زايد للتراث والتاريخ، ط: أولى.

العمل بظواهر النصوص، بل بالنصوص نفسها كما في حديث: «**من صام رمضان وأتبعه ستا من شوال...**»[1].

وكترك بعض فقهاء المالكية لأحاديث القبض خوف اعتقاد وجوبه، أو خوف إظهار الخشوع، وكل هذه التعليلات مفضية إلى اطراح جزء من الأحكام الشرعية.

ثم إذا كان مبنى سد الذرائع هو التهمة؛ فما هو ضابط تلك التهمة؟ وإذا استطعنا رصد أعلاها؛ فأين طرف المفاصلة الذي تضعف فيه التهمة؟ ثم إنه قد تضعف التهمة ويسد الباب نظراً لخطورة الموضوع؛ فما الضابط ـ أيضاً ـ في خطورة الموضوع؟ وكل أبواب الشريعة تتمتع بنفس الحصانة، والإقدام على كل باب منها لا يخلو من خطورة؛ فما هو حد تلك الخطورة التي تعطي الضوء الأخضر لاستخدام سد الذرائع؟

ثم أليس للحدث نفسه دور في هذه العملية؟

وهل كان المالكية يطبقون قاعدة سد الذرائع ذلك التطبيق الصارم الذي يتناسى الأجواء الخاصة بالحدث، والملابسات المعقدة التي تكتنفه؟

لقد كانت تحدث هفوات ـ لا شك في ذلك ـ تؤدي إلى حدوث حرج وغلو، فهل غاب من هذا الجو التطبيق الهادئ الرزين الذي يفتح نوافذ في هذه القاعدة؛ يدخل منها نسيم التيسير، لتنسجم القاعدة مع الجو العام للمذهب المالكي الذي تقدم على غيره من المذاهب في مراعاة المصالح؟

إن القضية في نظري تتعلق بعدم نضج هذه القاعدة على المستوى النظري، وذلك لأن عدم وجودها في كتب أصول الفقه غير المذهب المالكي والحنبلي، أدى إلى غياب الحوار والجدل، الذي هو في العادة ضمان لنضج القاعدة ومؤشر لامتدادها العمودي، أضف إلى ذلك أننا حينما

(١) سيأتي تفصيل ذلك بإذن الله.

نرجع إلى كتب أصول الفقه المالكي؛ لا نكاد نجد لهذه القاعدة إلا حيزاً ضيقاً لا يشفي الغليل، رغم أهميتها وارتباطها بالمقاصد وروح التشريع.

ومن أول من أولاها اهتماماً بالدراسة من المالكية القرافي والشاطبي اللذان ربطاها بالمقاصد ربطاً وثيقاً، مع تأصيلها ورسم ملامحها المصلحية.

يقول القرافي: «وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة، وينبه على اعتبار الوسائل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١] فأثابهم على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم لأنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين[٢].

ويشير القرافي إلى الحالات النادرة في انفصام الوسيلة عن المقصد، فيقول: «قاعدة: كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار رأس الموسى على رأس من لا شعر له، مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى ما يدل على أنه مقصود في نفسه وإلا فهو مشكل»[٣]. وليس هذا مشكلاً ـ في رأيي ـ بل هو دلالة ورمز للاتباع، وأنه ما منعه من إزالة الشعر عن رأسه إلا عدم وجوده، فهذا من كمال الاتباع، وهو مقصود في نفسه، فزال الإشكال.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٠.

(٢) الفروق، ٣٩/٢.

(٣) الفروق، ٣٩/٢.

ثم يشير القرافي إلى بعض ضوابط سد الذرائع وشروطها، فيقول: «تنبيه: قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو الذي حرم عليهم الانتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك»[١].

وقد حاول ابن العربي أن يخرج لسد الذرائع ضابطاً هامًّا ولكن أقل ما يقال في هذا الضابط أنه غير معمول به في المذهب، يقول ابن العربي: «وقاعدة سد الذرائع التي يجب سدها شرعاً، هو ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه، لا مطلق محظور»[٢].

فظاهر هذا النص أن المالكية لا يسدون من الأفعال إلا ما يؤدي إلى محرم منصوص عليه، وهذا لا ذكر له عند أهل المذهب، لكن قال البرهاني: «وغرض ابن العربي من هذا القيد هو إخراج الذرائع، التي تؤدي إلى محظور، بالاجتهاد لا بالنص ولو دققنا النظر، فيما يمكن أن ينطبق عليه هذا القيد، لوجدناه يشمل الذرائع التي تؤدي إلى محظور؛ من بعد؛ لا من قرب؛ بمعنى أن بينها وبين المنصوص عليه مرحلة، أو مراحل جائزة، غير ممنوعة، إلا إذا كان الغرض منها هو المحظور المنصوص عليه، فحينئذ تمنع»[٣]، ومع أن هذا التفسير غير متبادر إلا أنه هو المتناسب مع مكانة ابن العربي، فمثله يبعد أن يأتي بشرط من عند نفسه يخالفه واقع المذهب، والله أعلم.

وفيما عدا هذه الومضات النظرية التي جادت بها قريحة الإمامين القرافي والشاطبي، ومع ما ذكره العلامة ابن العربي، لا نكاد نجد دراسة حول شروط هذه القاعدة، وضوابطها، وهنا مكمن الصعوبة، لأنه إذا تقرر هذا الأصل (سد الذرائع)، مع خطورته المشار إليها آنفاً، وغابت الضوابط

---

(١) الفروق، ٢/٣٩.
(٢) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص١٠٦ ـ ١٠٧.
(٣) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

التي يتحاكم إليها وشروط العمل به، فإن المحذور واقع لا محالة، هنا تمتد دائرة المحرم أفقياً، ويكثر الحرج ويضرب الغلو بجرانه، عندما يطلق لهذه القاعدة العنان لتلج خطوطاً حمراء، ودوائر محرمة. إن حقيقة هذه القاعدة تتركز على ضرورة الموازنة بين المصالح والمفاسد، في كل حدث وكل واقعة، فيا طالما تشابهت الألوان واختلفت الطعوم، يدرك ذلك الراسخون في الشريعة.

نعم؛ توجد تنبيهات هامة في الفقه المالكي ـ تأتي عرضاً ـ عند الكلام على جزئيات هذه القاعدة والاختلاف في تلك الجزئيات، توجد هذه التنبيهات ـ أساساً ـ عند ابن رشد ـ الجد ـ صاحب البيان والتحصيل، وهي تدل على تفهم واستيعاب لأبعاد هذه القاعدة، فهو ينظر إلى المقصد من سد الذرائع، فلا يجمد على المصطلح، وإنما ينظر إلى المقصد من خلاله، ويقوم بعملية الموازنة بين المصالح والمفاسد، ويشير إلى اطراح التهم البعيدة، والذرائع الضعيفة وسيرد ذلك مفصلاً ـ إن شاء الله ـ في الباب الثاني.

لكن هل كان ابن رشد في مسلكه هذا يجتهد اجتهاداً حرًّا، أم أنه يعتمد على نصوص أخرى لأهل المذهب، تنحو هذا النحو وتنهج هذا المنهاج؟

إن هذه القاعدة تتطلب دراسة واعية، تنطلق من الدليل وتستنير بعمل الأئمة، وذلك لهدفين أساسيين:

أولاً: تصحيح فرعيات بنيت على هذه القاعدة، كان فيها من الحرج ورد النصوص ما لا يقبل في مذهب عرف أصحابه برعي المصالح، والوقوف مع النصوص، والدوران معها حيث دارت.

ثانياً: ضبط الحركة المستقبلية لهذه القاعدة، لتستثمر استثماراً صحيحاً، وتصبح مواكبة لما يحدث من إشكالات متجددة، وما لم يتم ذلك فلنتوقع فوضى عارمة في الاجتهاد مدادها أمزجة الأشخاص وميولهم.

وإذا كان فقهاء مالكيون كبار وقعوا في أخطاء كبيرة نتيجة لإغفال

المقاصد في هذا الأصل الذي بني على المقاصد من أول نشأته، إذا كان الأمر كذلك فمن لصغار الفقهاء، ومن للطلبة؟

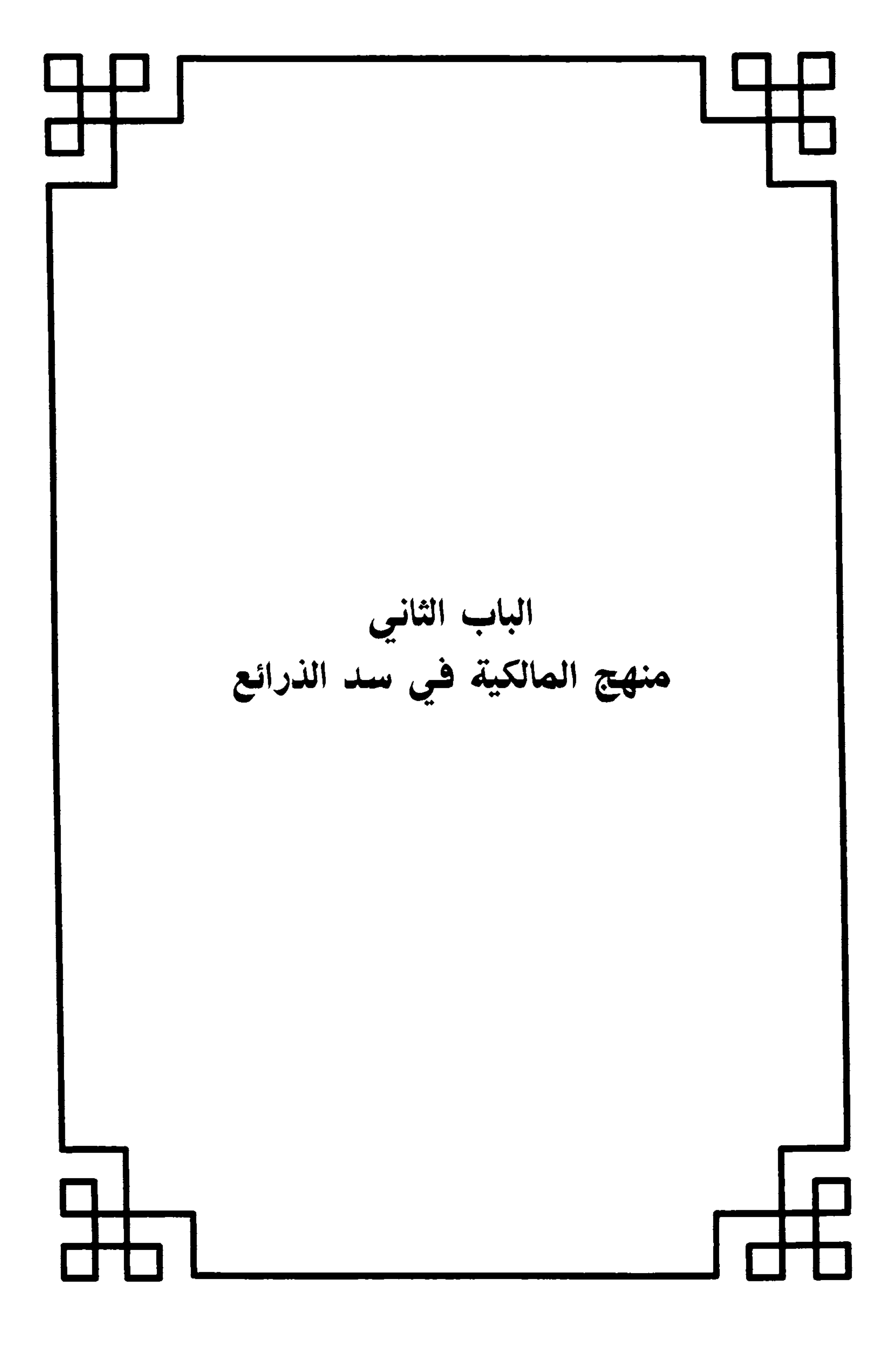
إن دراسة ضوابط هذه القاعدة، من خلال التطبيقات العملية الميدانية قد يغدو معلماً لتقريب تصور هذا الباب، دون أن يكون هو الفيصل في النهاية، ذلك أن النتائج الأولية لدراستي لهذا الباب جعلتني على إياس من إيجاد ضابط حازم يذود الناس عن الوقوع في الانحرافات الناتجة عن الخطأ في تطبيق هذه القاعدة، وذلك لقناعتي أن للواقعة نفسها دوراً في إنتاج الحكم، ثم إن المؤسسين الأوائل للفقه المالكي لم يبينوا في كثير من الأحيان وجه سد الذرائع في الوقائع التي أثبتوها، ومن ثم تختلف وجهات النظر عند المخرجين والموجهين من المتأخرين، فتضيع القسمات المميزة لهذا الوجه في ثبج هذا البحر الزاخر بالاختلاف.

ومهما يكن من أمر؛ فإن إيراد هذه التطبيقات مع ما يعلق بها من إشارات هو تأسيس لعمل هام، يقرب ضوابط هذه القاعدة وحقيقتها، وإن لم يحسم فيها، من نحو قول ابن رشد: «. . .فإذا ظهر ما يضعف التهمة انبغى ألا تحقق، وبالله التوفيق».

ومن نحو قول أصبغ: «وإذا كان أحدهما من أهل العينة فاعمل على أنهما جميعاً من أهلها». فالقولة الأولى لابن رشد تنزع إلى زحزحة التهمة، والقولة الثانية لأصبغ تنزع إلى توطيد التهمة.

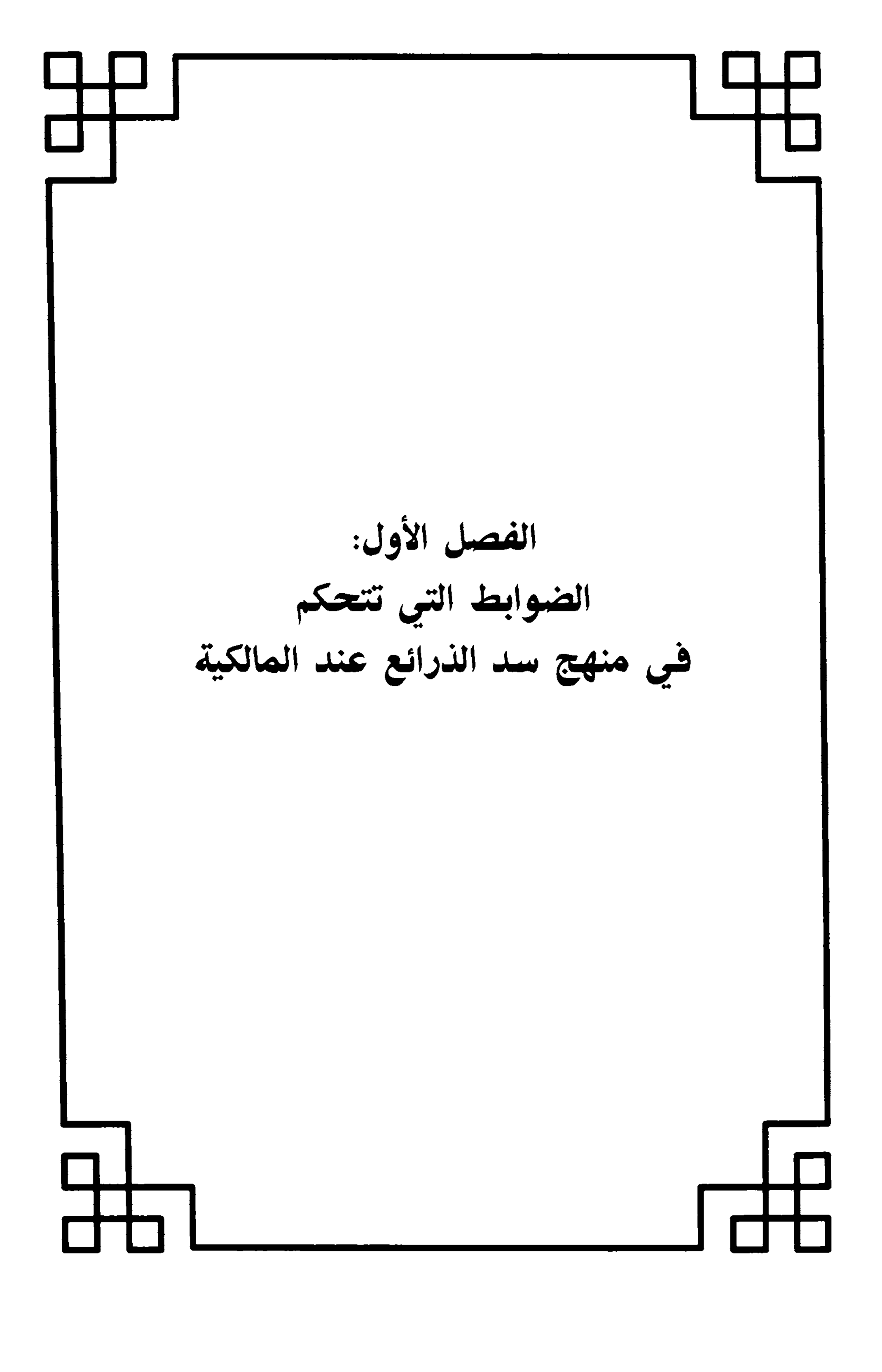
وهكذا؛ فإن تتبع هذه التعليقات الموجزة، والتوجيهات يعين على بناء هذه القاعدة بناءً قويًا، يبعث فيها حيوية وقابلية للتجدد، ويعطي تصوراً واضحاً عن منهج المالكية في تطبيق هذه القاعدة وهو ما ستراه ـ إن شاء الله ـ في الباب الموالي منهج المالكية في تطتبيق سد الذرائع.



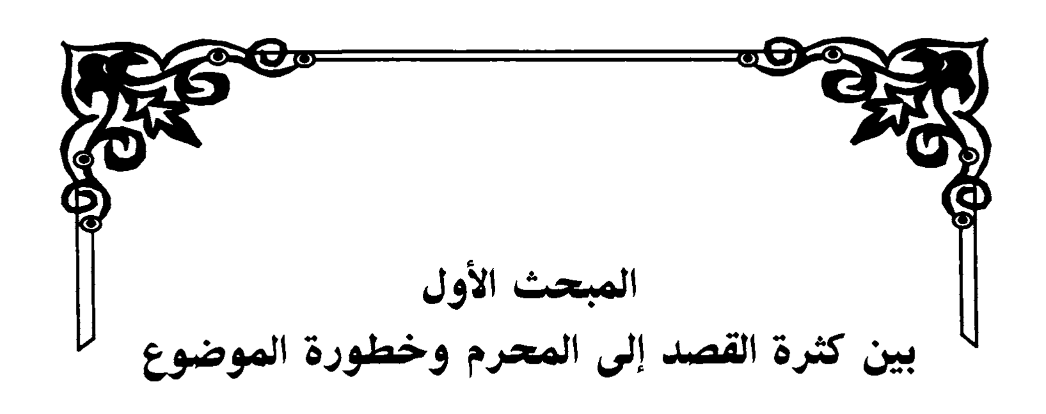


الباب الثاني
منهج المالكية في سد الذرائع





الفصل الأول:
الضوابط التي تتحكم
في منهج سد الذرائع عند المالكية



المبحث الأول
بين كثرة القصد إلى المحرم وخطورة الموضوع

لسنا هنا بصدد التعرض للضوابط التي تميز سد الذريعة بمفهومه الخاص، وقد سبق في المباحث الماضية التعرض لشيء من ذلك، وإنما الغرض هنا الكلام على الضوابط التي تحكم منهج المالكية في تطبيق سد الذرائع، ومن أهم هذه الضوابط، ما عنونته بقولي:

«بين كثرة القصد إلى المحرم وخطورة الموضوع». ومعنى ذلك أنه إذا كثر تحايل الناس، وقصدهم إلى صور معينة يريدون بها تنكير الصورة الحقيقية للمحرم، فإن المالكية يسدون الباب في هذه الصور وإن لم يظهر قصد المحرم في صورة معينة منها، وقد يسدون الذريعة، مراعين خطورة الموضوع، وإن لم يكثر قصد المحرم.

ومن المعروف أن قوة الإفضاء هي الركيزة الأساسية التي لا يكاد يختلف أهل المذهب أنها حينما تقع يجب أن تسد الذرائع، وإنما يختلفون باختلاف تحقيق مناط هذه القوة، ودرجة الإفضاء.

ومعنى العنوان الذي وضعته أن المالكية يشترطون في سد الذرائع كثرة القصد، على أقوى القولين، ويقابله في القول الآخر، أن الأمر لا يتعلق بالكثرة الحسية، وإنما خطورة الموضوع تتنزل منزلة هذه الكثرة، والقول الأول أعدل لاستناده إلى القرائن الخارجية، والقول الثاني أحوط لنظره إلى

خطورة الموضوع في ذاته، رغم ما قد يؤدي إليه هذا القول من الحرج، والتضييق على الناس، واتهامهم اتهاماً لا يستند إلى الواقع، والقرائن الخارجية، وإلى هذه الثنائية أشار البرهاني بقوله:

«إذا ذهبنا إلى القول المشهور الذي يأخذه ظاهر المذهب، وهو جواز هذه الصور، فهو يتمشى مع اشتراط وجود قوة معينة في التهمة، لأنه يشترط للمنع كثرة يغلب على الظن فيها اتهام العاقدين بالقصد إلى الربا المحظور. وإن ذهبنا إلى القول الثاني، كان لنا أن نعدها من الذرائع كذلك بالنظر إلى أن قوة التهمة، وضعفها لا ترجع في الواقع إلى الكثرة العددية في الإفضاء، فحسب، بل يرجع كذلك إلى خطورة المحظور، فبمقدار ما يكون المحظور خطيراً، يكون الاحتياط في درئه أبلغ، فيكفي فيه التهم، ولو لم تبلغ من القوة حدًّا معيناً، وأكل الربا من الأمراض الخطيرة على الاقتصاد، وعلى الحياة الاجتماعية، فالاحتياط في درئه مطلوب، والمنع من وسائله من باب سد الذرائع ولا شك»[١].

وهذان القولان موجودان في تطبيقات سد الذرائع بقوة، وإن كان كثير من المالكية يحاولون تضعيف القول الثاني بشدة، فإن كان الضعف يرجع إلى الرجحان، فما قالوه مسلم، وإن كان الضعف يرجع إلى وجوده في المذهب، فليس الضعف بتلك الشدة التي قرروها تماماً، فهذا القول فروعه موجودة بكثرة والخلاف في المسألة مشهور كما سنرى، ولكن قبل ذلك أعرض لما قرره جماعة من فقهاء المالكية وشهروه.

يقول الدردير[٢] في شرحه على مختصر خليل:

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص١١٦ ـ ١١٧.

(٢) أبو البركات، أحمد ابن الشيخ الصالح محمد العدوي، الشهير بالدردير، الإمام العلامة، له مؤلفات في غاية التحرير؛ منها: شرح المختصر، ت: ١٢٠١هـ. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ محمد بن محمد مخلوف، ٣٥٨/١، دار الفكر.

«(ومُنع) عند مالك ومن تبعه (للتهمة) أي: لأجل ظن قصد ما مُنع شرعاً سدًّا للذريعة، (ما) أي: بيع جائز في الظاهر، (كثُر قصده) أي: قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع، وذلك (كبيع وسلف) أي: كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف...

(وسلف بمنفعة) أي: وكبيع يؤدي إلى ذلك... (لا ما قلَّ) قصدُه، فلا يمنع لضعف التهمة (كضمان بِجُعل)... (أو أسلفني) بقطع الهمزة المفتوحة، (وأُسلفك)... كبيعه ثوباً بدينارين إلى شهر، ثم يشتريه منه بدينار نقداً، ودينار إلى شهرين، فآل أمر البائع أنه دفع الآن ديناراً سلفاً للمشتري، ويأخذ عند رأس الشهر دينارين؛ أحدهما: عن ديناره، والثاني: سلف منه يدفع له مقابله عند رأس الشهر الثاني، فلا يمنع لضعف التهمة لأن الناس في الغالب لا يقصدون إلى السلف إلا ناجزاً لا بعد مدة[1].

هذا ما قرره الدردير، وظاهره أن القول الآخر، لا قوة له، ولا وجود يذكر، إلا عبارة خليل القاضية برده وهي (لا ما قل) أي: قل قصده، ولكن هذه النصوص التي سأنقلها تباعاً، توضح لك أن القول الذي رده خليل موجود بقوة، ومشهور أيضاً.

قال القرافي: تنبيه: «قال اللخمي: اختلف في وجه المنع في بيوع الآجال. أبو الفرج: لأنها أكثر معاملات أهل الربا. وقال ابن مسلمة: بل سدًّا لذرائع الربا...

قال في الجواهر: «...وضابط هذا الباب أن المتعاقدين إن كانا يقصدان إظهار ما يجوز، ليتوصلا به إلى ما لا يجوز، فيفسخ العقد، إذا كثر القصد إليه، اتفاقاً من المذهب، كبيع وسلف جر نفعاً، فإن بعدت التهمة بعض البعد، وأمكن القصد إليه، كدفع الأكثر مما فيه ضمان، وأخذ

(١) الدردير، ٣/٧٨ ـ ٧٩.

الأقل منه إلى أجل، فقولان مشهوران، فأما مع ظهور ما يبرئ من التهمة، لكن فيه صورة المتهم عليه، كما لو تصور العين بالعين، غير يد بيد، وتظهر البراءة بتعجيل الأكثر فجائز لانتفاء التهمة، وقيل: يمنع حماية للذريعة»[١].

والذي نقله القرافي، هنا يدلك على مراتب القولين أو المسلكين؛ فالمسلك الأول: متفق عليه في المذهب، والمسلك الثاني: فيه قولان مشهوران، فأين هذا من توهينه وتجاهله!! مع أنه يفهم من هذا النص أيضاً أنه حتى مع وجود ما يبرئ من التهمة فلا ينبغي الخلاف، لكن قد يقال: إنه هنا يغدو ضعيفاً بلا شك.

ففي المواق: «كبيع وسلف بمنفعة»، ابن القاسم: ومن باع سلعة ثم ابتاعها فإن كانت السلعة الأولى إلى أجل نظرت إلى ما آل إليه الأمر بعد البيعة الثانية، من أبواب الربا فأبطلته من زيادة في سلف أو بيع في سلف أو تعجيل بوضيعة أو حط ضمان بزيادة، أو ذهب وعرض بذهب مؤجل، أو غير ذلك من المكروه، وما سلم من ذلك كله جاز (لا ما قل كضمان بجعل)، ابن بشير[٢]: إن بعدت التهمة بعض البعد وأمكن القصد إليها فهاهنا قولان مشهوران: الجواز والمنع.

ومثال ذلك أن يظهر شيء تختلف العوائد في القصد إليه كدفع الأكثر مما فيه الضمان وأخذ أقل منه إلى أجل، وهذا هو الذي يعبر عنه أصحابنا بالجعل.

---

(١) الفروق، ٣/٢٢٤.

(٢) إبراهيم بن عبدالصمد، كان رحمه الله إماماً عالماً من العلماء المبرزين في المذهب، وله كتاب الأنوار البديعة، وله التنبيه على مبادئ التوجيه، توفي بعد ٥٢٦هـ، الديباج، ١/٢٤١.

ابن رشد: والقولان معاً لمالك[١].

وهكذا نرى ابن بشير وصفهما بأنهما قولان مشهوران، وذكر ابن رشد أن القولين معاً لمالك، وابن رشد هو من هو في معرفة المذهب.

قال الحطاب:

«وحكى ابن بشير وابن شاس[٢] في ذلك قولين، وحكى ابن الحاجب القولين من غير تشهير، إلا أنه قال في التوضيح: ظاهر المذهب الجواز لبعده، واقتصر في هذا المختصر عليه»[٣].

ففي هذا النص تنبيه هام، إلى أن القولين متساويان في الشهرة في المذهب، لكن لعل قواعد المذهب وأصوله ترجح هذا القول المتفق عليه وتضعف ذاك القول المشهور الذي لا يخلو من حرج لا يتناسب مع أصول المذهب المبنية على المصالح المرسلة التي قيل: إن مالكاً انفرد بها، زد على ذلك أن من قواعد المالكية أيضاً مراعاة الخلاف التي تضعف عندهم حدة الحكم، فإذا كان القول الأول الذي اتفق عليه المالكية، وهو مراعاة كثرة القصد هو نفسه مختلفاً فيه بين أهل المذهب وغيرهم من المذاهب الأخرى فما بالك بهذا القول الثاني المبني على ضعف التهمة، والمختلف فيه داخل المذهب، والذي عبَّر عنه في التوضيح بالبعد.

وقال الدردير متحدثاً عن ما يقل القصد إليه من التهم: (... أي: وكبيع أدى إلى ذلك كبيعه ثوباً بدينارين إلى شهر ثم يشتريه منه بدينار نقداً، ودينار إلى شهرين، فآل أمر البائع أنه دفع الآن ديناراً سلفاً للمشتري، ويأخذ عنه رأس الشهر دينارين؛ أحدهما: عن ديناره، والثاني: سلف منه يدفع له مقابله عند رأس الشهر الثاني، فلا يمنع لضعف التهمة لأن الناس في الغالب

---

(١) التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبدالله محمد بن يوسف المواق، ٢٧١/٦، ضبطه الشيخ زكريا اعميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٦هـ.

(٢) عبدالله بن نجم بن شاس كان فقيهاً فاضلاً في مذهبه، وله: الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ت: ٦١٠هـ، الديباج. ٣٨٢/١.

(٣) التاج والإكليل، ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

لا يقصدون إلى السلف إلا ناجزاً لا بعد مدة)[١].

وما ذكره الدردير من تغييب الوجه الآخر سلك صاحب منح الجليل خلافه حيث قال: (فالمشهور عدم اعتبار هذه التهمة لضعفها بقلة قصدها جدًا، ومقابله لابن الماجشون اعتبارها، ومنع ما أدى إليها)[٢].

إذن؛ فجملة قواعد المذهب، وواقعه، تجعل من القول بمراعاة كثرة القصد قولاً ظاهراً في المذهب، دون تغييب لذلك القول المشهور أيضاً، وإن كان ضعيفاً في المعنى.

وهذا الاختلاف يشير إليه اللخمي، بعبارة أخرى تصب في نفس ما قرره غيره.

قال اللخمي:

«اختلف في وجه المنع في بيوع الآجال، قال أبو الفرج: «لأنها أكثر معاملات أهل الربا وقال مسلمة: بل سدًا لذرائع الربا»[٣].

فالقول الأول الذي ذكره اللخمي[٤] يشير إلى الكثرة العددية، أو كثرة القصد، والقول الثاني أعم، فيدخل فيه كثرة القصد، وقلة القصد إذا رافقتها خطورة الموضوع. فالقول الأول: ينظر إلى القرائن الخارجية، وهي كثرة الوقوع، والقول الثاني: ينظر إلى الموضوع في ذاته ويحمى حماه، ويتهم كل من يقترب من خدره. وهذا القول الأخير الذي وصف بأنه ضعيف في المذهب أعطى فيه ابن بشير ضابطاً هامًا هو القصد، فمتى ظهر القصد إلى المحرم منع وإلا لم يمنع، ووافقه على ذلك الحطاب[٥]. ولكني أعتقد أن

---

(١) الدردير، ٧٧/٣.
(٢) منح الجليل على مختصر خليل للشيخ عليش، ٧٩/٥، دار الفكر بيروت ١٤٠٩هـ.
(٣) الفروق، ٢٢٤/٣.
(٤) علي أبو الحسن بن محمد الربعي، المعروف باللخمي، له تعليق كبير على المدونة سماه التبصرة، لكنه ربما اختار فيه، وخرج، فخرجت اختياراته عن المذهب، توفي ٤٧٨هـ، الديباج: ٨٢/٢.
(٥) التاج والإكليل، ٢٧٣/٦.

هذا الضابط هو وجهة نظر ترجع إلى تقوية القول الأول وتضعيف الثاني.

ومما يتصل باشتراط كثرة القصد أن المالكية يتهمون أهل العينة أكثر مما يتهمون غيرهم، لأن العلة إذا كانت هي كثرة القصد فهو موجود في أهل العينة أكثر من غيرهم. وفي البيان والتحصيل:

«وسئل مالك عن رجل ممن يَعين، يبيع السلعة من الرجل بثمن إلى أجل، فإذا قبضها منه ابتاعها منه رجل حاضر كان قاعداً معهما فباعها منه، ثم إن الذي باعها الأول اشتراها منه بعد، وذلك في موضع واحد، قال: لا خير في هذا، ورآه كأنه محلل فيما بينهما، وقال: إنما يريدون إجازة المكروه.

قال سحنون: وأخبرني ابن القاسم عن ابن دينار أنه قال: هذا مما يضرب عليه عندنا، وهو مما لا يختلف فيه أنه مكروه، وأرى أن يزجر عنه، وأن يؤدب من فعله، قال ابن القاسم: ورأيتها عند مالك من المكروه البين.

قال محمد بن رشد: هذا صحيح على طرد القياس في الحكم بالمنع من الذرائع، لأن المتبايعين إذا اتهما على أن يظهرا أن أحدهما باع سلعة من صاحبه بخمسة عشر إلى أجل ثم اشتراها منه بعشرة نقداً، ليتوصلا بها إلى استباحة دفع عشرة في خمسة عشر إلى أجل، وجب أن يتهما على ذلك، وإن اشتراها الذي باعها من غير الذي باعها منه إذا كان في مجلس واحد، لاحتمال أن يكونا إنما أدخلا هذا الرجل فيما بينهما لتبعد التهمة عن أنفسهما، ولا تبعد عنهما به، لأن التحيل به ممكن بأن يقولا لرجل مثلهما في قلة الدعة[1]: تعال تشتري من هذا الرجل هذه السلعة التي تبيعها[2] منه بخمسة عشر إلى أجل بعشرة نقداً، وأنا أبتاعها منك بذلك، أو تربح ديناراً

(١) هكذا في المطبوع، والظاهر أن المقصود (الرعة)، أي: الورع.

(٢) لعل الصواب: أبيعها، بدل تبيعها، لأن هذا الرجل (المحلل)، إنما وظيفته شراء السلعة نقداً، بالوكالة عن صاحب العينة.

فتدفع إليه العشرة التي تأخذ مني، ولا تزد من عندك شيئاً فيكون ـ إذا كان الأمر على هذا ـ قد رجعت إلى البائع الأول سلعته، ودفع إلى الذي باعها منه عشرة دنانير، يأخذ بها منه خمسة عشر إلى أجل، ويكون إذا كان قد ابتاعها من الثاني بربح دينار على الشرط المذكور قد أعطاه ذلك الدينار ثمناً لمعونته إياه على الربا»[١].

وقد بالغ المالكية في اتهام أهل العينة، حتى جعلوا الرجل إذا ظهر عليه مرة لتهمة قوية أفعال أهل العينة، جعلوه من أهل العينة.

ففي النوادر والزيادات:

«ومن كتاب ابن المواز: قال ابن القاسم وأشهب: إذا ابتاعها على النقد وهو ليس من أهل العينة، جاز بيعه إياها بمثل الثمن فأقل وأكثر، وإن لم ينقده أصلاً، بنقد، وإلى أجل، كان طعاماً أو غيره، إلا في طعام على كيل أو وزن، وإلا فذلك جائز من صاحبها وينقد صاحبها الثمن الأول، ولا يؤخر شيئاً منه بشرط فإن ذلك لا يصلح. وكذلك لو كان ثوباً في بيته بعينه باعه على الصفة، وانتقد ثمنه. ثم ابتاعه من مشتريه قبل أن يقبضه بأكثر من الثمن نقداً، أو إلى أجل، فجائز إذا علم أن الثوب قائم في الصفة الثانية، وهذا من بيوع النقود، ويجوز إلا من أهل العينة، إلا أن يطول الزمان بعد قبضها؛ وأما بيعها من غير صاحبها على ما وصفت لك فجائز، إلا أن يكون وعده أن يبتاعها له، فيكون استيجابها[٢] للآمر، وينقد المأمور من عنده، ويدفعها المأمور إلى الآمر بأكثر من الثمن، فيصير من أهل العينة، وإن لم يكونا كانا منهم، وصار قد أسلفه ذهباً في أكثر منها»[٣].

«ومن كتاب ابن المواز والمجموعة، قال ابن القاسم: قال مالك: ومن باع سلعة بثمن نقداً، فقبضه، قال في كتاب ابن المواز: ثم ابتاعها منه

(١) البيان والتحصيل، ٨٩/٧ ـ ٩٠.
(٢) لعل الصواب (استجابة) أو استيجابا.
(٣) النوادر والزيادات، ٨٦/٦ ـ ٨٧.

بأكثر منه نقداً وقال في المجموعة والواضحة: ثم استقال منها بزيادة من البائع نقداً أو إلى أجل، قالوا: عن مالك: فذلك جائز إلا من أهل العينة، وقال في كتاب ابن المواز: فيتهمون أن يريد سلف عشرة بخمسة عشر، فيخاف من إظهار ذلك، فيقول: خذ سلعتي بعشرة، تنقد ثمنها وأرد عليك ـ إلى أيام ـ خمسة عشر، ولا يتهم بهذا غيرهم، قال أصبغ: وإن كان أحدهما يعرف بها حملاً على أنهما من أهل العينة. قال أشهب في المجموعة: وأما بأقل من الثمن فلا تهمة فيه في بيع النقد بين أهل العينة أو غيرهم»[١].

ومن هذه النماذج التي نقلت لك، يمكن أن ترى عملية التدرج والتنامي في تطبيق ضابط كثرة القصد، فإن الضابط انطلق أولاً من الواقع: حيث إن الناس يكثر قصدهم كثيراً إلى المحرم، فيستحدثون صفقات ظاهرها فيه الجواز، وباطنها من قبله الحرمة والتحايل، فينتج من كثرة قصدهم الإضرار بغيرهم، ممن لا يريد من الصفقة باطناً محرماً، وإني لأعجب هنا أنني لم أعثر على فرعية تستثني من هذه الصفقات، أهل الورع والصلاح والفضل، لتميزهم عن غيرهم، ولكن لعل سبب ذلك أن فيه مفسدة أخرى هي اقتداء غيرهم بهم، والله أعلم. ولعل لخطورة الموضوع دورها في تصرفهم هذا.

ثم يمتد الضابط ليركز الأضواء على طائفة كثر فعلها لهذه الصفقات، وهم أهل العينة، فجعل ذلك العمل ضارب التهمة يتضاعف في حقهم، فيتهمون فيما لا يتهم فيه غيرهم.

وتزداد وتيرة التعامل مع هؤلاء حتى يلحق بهم من ظهر منه نوع قصد إلى هذا التعامل ولو مرة واحدة، ثم إن مجرد وجود طرف فيه بعض أهل العينة، يجعل الطرف الآخر في حكمه.

ولا نستطيع أن نحصر قضية اتهامهم في تنزيلهم منزلة من يكثر قصده

---

(١) النوادر والزيادات، ٦/٨٥ ـ ٨٦.

للربا فقط، ولكنّ اتهامهم أيضاً يأتي من ناحية خطورة الموضوع.

وهنا نرى دور خطورة الموضوع في الرفع من مفعول التهمة وهذا أمر متجه من ناحية أن الشريعة مثلاً منعت الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها سدًّا لذريعة المشابهة الظاهرة للمشركين في السجود للشمس عند هذين الوقتين، وإن كان المسلم من أبعد الناس سجوداً لهذه الأجرام، وللمالكية فرعيات مبنية على سد الذريعة، بناءً على المشابهة الظاهرة، حيث نص المالكية على أن علة منعهم لكراهة اجتماع الناس في المسجد للدعاء يوم عرفة، منها التشبه بالحاج، كأنهم خافوا بهذه الصورة الظاهرة، أن تغير على المدى البعيد المواسم، ويقع الاكتفاء بهذا التجمع عن شعيرة الحج، والله أعلم.

قال في الشرح الكبير:

«نص علماء المالكية على كراهة اجتماع الناس في المسجد للدعاء يوم عرفة، لأنه من الذرائع إلى جعله من سنة ذلك اليوم في غير عرفة، وإلى التشبه بالحاج بالدعاء وبغيره من الشعائر، وفيه ما فيه من السعي في نقض خصوصية المكان في أداء شعائر الحج، وقد قيدوا الكراهية في الاجتماع بغير المساجد بما إذا قصد التشبه بالحاج أو بجعله من سنة ذلك اليوم، والفرق فيما يظهر أن المساجد بيوت الله، والاجتماع فيها أقرب إلى حصول التشبه من الاجتماع بغيرها، لذلك أطلقت الكراهة فيها، وتقيدت بالقصد في غيرها»[١].

لكن ضابط خطورة الموضوع يطرح إشكالاً آخر، ما هو ضابط هذه الخطورة، وإذا كان باب الشرك من أخطر الأبواب بلا خلاف، فما هي مكانة الأبواب الأخرى؟ وهل في الشريعة باب يخلو من الخطورة؟

ولا شك أن المالكية بالغوا في سد الذرائع في باب التوحيد، وهو

(١) الشرح الكبير، ٣٠٩/١.

لذلك أهل، «قال ابن وضاح[١]: كان مالك بن أنس وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك المساجد، وتلك الآثار للنبي ﷺ ما عدا قباء وأحداً[٢]. . .

وقد كان مالك يكره كل بدعة وإن كانت في خير. . .وقد كان مالك يكره المجيء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ ذلك سنة، وكان يكره مجيء قبور الشهداء ويكره مجيء قباء خوفاً من ذلك، وقد جاءت الآثار عن النبي ﷺ بالرغبة في ذلك، ولكن لما خاف العلماء عاقبة ذلك تركوه[٣].

وسئل ابن كنانة عن الآثار التي تركوا بالمدينة، فقال: أثبت ما في ذلك عندنا قباء، إلا أن مالكاً كان يكره مجيئها خوفاً من أن يتخذ سنة»[٤].

وسترد أمثلة أخرى لهذا الأمر في الفصل الثاني إن شاء الله.

وأما الباب الفقهي الذي وقعت فيه المبالغة المفرطة، فهو باب بيوع الآجال، لتعلقه بالربا، وفي ذلك يقول الصاوي: اعلم أن قاعدة المذهب سد الذرائع، فالفعل المتوهم كالمتحقق، فتوهم الربا كتحققه[٥]، يمكن أن يقال: إن بيوع الآجال هو الميدان الحقيقي، والحقل الخصب لتطبيق هذه القاعدة، وأن الإلمام به والتعرف عليه هو رصد لحركة هذه القاعدة في صعودها وهبوطها، وتعرف على منهج سد الذرائع بأبعاده المختلفة. ولذلك قال ابن رشد في بيوع الآجال: «أصل ما بني عليه هذا الكتاب الحكم بالذرائع»[٦].

فما هي بيوع الآجال إذن؟ وما هي معالم منهج سد الذرائع من خلال التطبيقات الكثيفة له في هذا الكتاب (بيوع الآجال)، هل كان ضابط كثرة

---

(١) محمد بن وضاح بن بزيع القرطبي، كان إماماً ثبتاً عالماً بالحديث، بصيراً به، متكلماً على علله، ت: ٢٨٧، وقيل: ٢٨٦هـ، الديباج، ٢/١٤٠.
(٢) البدع والنهي عنها لابن وضاح، ص٨٨.
(٣) البدع والنهي عنها، ص٩١.
(٤) البدع والنهي عنها، ص٩١.
(٥) حاشية الصاوي على الشرح الكبير.
(٦) المقدمات لابن رشد، ١/٣٦١.

القصد، هو المسيطر في العملية، أم أن خطورة الموضوع هي الأخرى كان لها دورها البارز؟

تلك أسئلة تتم الإجابة عليها من خلال العودة إلى التطبيقات العملية في فروع المذهب.

قال الحطاب عند قول خليل: (ومنع للتهمة ما كثر قصده): «لما فرغ رحمه الله من ذكر البيوع التي نص الشرع على المنع منها، عقبها ببيوع ظاهرها الجواز، ويتوصل بها إلى ممنوع، فمنعها أهل المذهب، وأجازها غيرهم، ويسميها أهل المذهب بيوع الآجال، قال في التوضيح: وهل كل من لفظتي البيوع والآجال باق على دلالته، أو سلبت دلالة كل واحد وصار المجموع اسماً لما ذكر، فيه احتمالان؟ والثاني أظهر.

واعلم أنه إذا أريد بهما مسائل وهي ما تكرر فيه البيع من البائعين مرة ثانية، فالاحتمال الثاني متعين، وإن أريد البيع الذي فيه تأجيل فلا شك في بقاء كل لفظة على معناها. . .وقال أبو الحسن عياض: بيوع الآجال في عرف الفقهاء ما أجل ثمنه، ولو كان المثمون مؤجلاً، والثمن نقداً كالسلم لم يطلقوا عليه هذا الاسم، وإن كان حكمه حكم الأول في القضايا الفقهية. وقوله: «لم يطلقوا» يريد في الغالب، لما تقدم. . .»[١].

وتصوير بيوع الآجال أن يشتري شخص من آخر سلعة، بألف درهم ـ مثلاً ـ إلى أجل شهر، ثم يبيعها له، فالشراء الأول لا غبار عليه، وإنما البيع الثاني هو الذي تدخل فيه التهم، ويتصور في ذلك البيع الثاني اثنتا عشرة صورة، يمنع منها ثلاث، وإليك تفصيلها وبيان وجه المنع فيها:

الصورة الأولى: اشترى عمرو من زيد سلعة بألف درهم إلى أجل ثم باعها عمرو لزيد بخمسمائة درهم نقداً، فالمالكية هنا يلغون السلعة، وينظرون إلى اليد السابقة بالدفع فإن رجع إليها أكثر مما دفعت حصل المنع، وأنت ترى هنا أن الدافع الأول للدراهم هو زيد البائع الأول، وقد

---

(١) مواهب الجليل، ٢٦٨/٦ ـ ٢٦٩.

رجعت إليه سلعته، ودفع خمسمائة درهم نقداً يأخذ في مقابلها ألف درهم عند حلول الأجل، فهذا هو وجه المنع.

الصورة الثانية: أن يبيعها عمرو لزيد بخمسمائة درهم لأجل ١٥ يوماً، أي: أقل من أجل البيعة الأولى، فهذه لا تختلف عن الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: أن يبيعها عمرو لزيد بـ١٥٠٠ درهم لأجل شهرين، ومن المعلوم أن عمراً اشتراها من زيد أصلاً بألف درهم لأجل شهر، فإذا ألغينا هنا السلعة وطبقنا الضابط السابق، وجدنا أن عمراً سيدفع بعد شهر ألف درهم لزيد مقابل أن يحصل منه على ألف وخمسمائة درهم لشهرين، وفي هذه الصور الثلاث يتهمان على دفع القليل في الكثير، ولكن في الصورتين الأوليين يكون النفع للبائع (زيد) وفي الصورة الأخيرة يكون النفع للمشتري (عمرو).

وأما الصور التسع الباقية فهي جائزة لخلوها من ذلك المحظور، وهي ما إذا باع بمثل الثمن الأول نقداً أو لنفس الأجل، أو لأقل من الأجل أو لأبعد من الأجل، وكذلك إذا باع بأقل من الثمن الأول لنفس الأجل، أو لأبعد من الأجل. ومثله إذا باع بأكثر من الثمن الأول نقداً، أو لنفس الأجل أو لأقل من الأجل، ومثله إذا باع بأكثر من الثمن الأول لأبعد من الأجل.

وهذا جدول يوضح الجائز والممنوع من هذه الصور:

إذا باع شخص لآخر سلعة إلى أجل بألف درهم، ثم اشتراها منه، فإما أن يشتريها بـ:	**نقداً**	**لنفس الأجل**	**لأقل من الأجل**	**لأبعد من الأجل**
بمثل الثمن الأول	جائز	جائز	جائز	جائز
أقل من الثمن الأول	ممنوع	جائز	ممنوع	جائز
أكثر من الثمن الأول	جائز	جائز	جائز	ممنوع

هذه هي أصول المنع في سد الذرائع، وقد فرعوا عليها تفريعات كثيرة، لا نطيل ببسطها، ويرد منها صور في أمثلة لاحقة، وأما الضابط في المنع والجواز هو ما ذكره الدردير بقوله: «والضابط أنه إن تساوى الأجلان أو الثمنان فالجواز وإن اختلف الأجلان أو الثمنان فانظر إلى اليد السابقة بالعطاء، فإن دفعت قليلاً عاد إليها كثيراً فالمنع وإلا الجواز»[(١)]

واعلم أن التهم التي يمنع من أجلها بيوع الآجال تتنوع وتختلف، وتتفاوت قوة وضعفاً، وقد ذكر أهمها الشيخ عبدالله بن بيه فقال:

«. . .فهي بيوع تعتمد على أربع تهم:

١ ـ تهمة سلف جر نفعاً. ٢ ـ والدين بالدين. ٣ ـ والصرف المؤجل. ٤ ـ والبيع والسلف. وهناك تهم أخرى؛ منها: أنظرني أزدك. . .»[(٢)].

وهذه أمثلة توضح أهم هذه التهم:

فمثال ما يؤدي إلى التهمة بسلف جر نفعاً: «أن يشتري شخص من آخر ثوباً بعشرة دراهم مؤجلة إلى شهر، ثم يقوم المشتري ببيع ذلك الثوب نقداً بخمسة دراهم، من نفس البائع، فقد رجع الثوب إلى الذي باعه أول مرة، فصار كأنه ملغى، وأصبحت صورة البيع أن المشتري قبض خمسة دراهم ليعطى عشرة دراهم بعد شهر». فكأن السلعة هي وسيلة لتمرير صفقة الربا.

ومثال ما يؤدي إلى التهمة باجتماع بيع وسلف: أن يبيعه ثوبين بعشرة دراهم، ثم يشتري أحدهما نقداً بخمسة دراهم، فإذا ألغي الثوب ـ على قاعدة المالكية ـ تكون النتيجة أن البائع دفع خمسة دراهم وسلعة نقداً يأخذ عنها بعد شهر عشرة دراهم، خمسة منها في مقابل الخمسة التي دفعها،

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٧٨/٣.
(٢) سد الذرائع وتطبيقاته، ص٥٣ ـ ٥٤.

فتكون صورة للسلف، والخمسة الأخرى في مقابل السلعة التي دفعها نقداً، وهذه هي صورة البيع.

ومثال ما يؤدي إلى تهمة أنظرني أزدك: قال مالك في الموطأ: «في الرجل يكون له على الرجل مائة دينار إلى أجل، فإذا حلت قال له الذي حل عليه الدين: بعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً بمائة وخمسين إلى أجل: هذا بيع لا يصلح، ولم يزل أهل العلم ينهون عنه، قال مالك: وإنما كره ذلك لأنه إنما يعطيه ثمن ما باعه بعينه، ويؤخر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذي ذكر له آخر مرة، ويزداد عليه خمسين دينارا في تأخيره عنه، فهذا مكروه ولا يصلح، وهو أيضاً يشبه حديث زيد بن أسلم في بيع أهل الجاهلية، أنهم كانوا إذا حلت ديونهم قالوا للذي عليه الدين: إما أن تقضي، وإما أن تربي، فإن قضى أخذوا، وإلا زادوهم في حقوقهم، وزادوهم في الأجل»[1].

ومثال ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز متفاضلاً: إذا اشترى ما باعه بعشرة دنانير لأجل بثمانية نقداً ـ مثلاً ـ فهذا وأمثاله يؤول إلى دفع ثمانية دنانير معجلة في عشرة مؤجلة.

ومثال ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز نساء: من باع بذهب إلى أجل سلعة، ثم اشتراها بفضة، فآل الأمر إلى بيع الفضة بالذهب نساء وهو لا يجوز.

ومثال ما يؤدي إلى بيع وسلف: كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر، ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً، فآل أمر البائع إلى أنه خرج من يده سلعة ودينار نقداً أخذ عنهما عند الأجل دينارين؛ أحدهما: عن السلعة وهو بيع، والآخر: عن الدينار وهو سلف.

ومثال ما يؤدي إلى ضع وتعجل: من ذلك قولهم بعدم جواز تصديق المسلم إليه، في وزن المسلم فيه، وكيله وعدده، إذا أتى به قبل أجله فلا

(١) الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في الربا في الدين، ٦٧٣/١.

بد للمسلم من إعادة الكيل أو الوزن، أو العد، وعللوا عدم الجواز بخوف ظهور نقص في المسلم فيه، فيلزم عليه ضع وتعجل»(١).

ومثال ما يؤدي إلى بيع وصرف: «...قلت: أرأيت إن بعته ثوباً، بعشرة دراهم محمدية إلى شهر، فاشتريته بثوب نقداً، وبخمسة دراهم يزيدية، إلى شهر!؟ قال: لا خير في هذا، لأنه رجع إلى ثوبه الأول، فألغي وصار كأنه باعه ثوبه للثاني، بخمسة دراهم محمدية، (فهذه صورة البيع) على أن يبدل له، إذا حل الأجل، خمسة يزيدية، بخمسة محمدية (وهذه صورة الصرف)»(٢).

ومثال ما يؤدي إلى ضمان بجعل بيع شيئين بدينار لأجل ثم شراء أحدهما عند الأجل بدينار، فآل أمره إلى دفع ثوبين ليضمن له أحدهما بالآخر للأجل(٣).

وبالنسبة إلى بيوع الآجال، فإنه إذا كانت البيعة الأولى إلى أجل، فإنه يتهم جميع الناس، وإذا كانت البيعة الأولى نقداً فإنه لا يتهم إلا أهل العينة، وإذا كان أحد الأطراف في العقد من أهل العينة فإن عدواه تسري إلى الطرف الآخر، ففي النوادر والزيادات من كتاب ابن المواز، قال محمد، ومن قول مالك وأصحابه: أنه إنما تكره العينة في البيع إلى أجل، فأما في بيع النقود فلا، إلا لمن عرف بالعينة المكروهة، فإذا كانت البيعة الأولى إلى أجل، والثانية إما بنقد وإما إلى أجل فاتهم فيها كل أحد، فإن خرج ذلك إلى شيء مكروه، فلا نجيزه، وإذا كانت البيعة الأولى نقداً، فلا يتهم في الثانية إلا أهل العينة خاصة.

---

(١) الدسوقي على الشرح الكبير، ١٩٨/٣.

(٢) المدونة الكبرى للإمام مالك رواية الإمام سحنون، ١٦٢/٣، تحقيق: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية (بيروت)، طبعة أولى، ١٤١٥هـ.

(٣) جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للشيخ صالح عبدالسميع الآبي الأزهري، ٢٩/٢، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

قال أصبغ: «وإذا كان أحدهما من أهل العينة، فاعمل على أنهما جميعاً من أهلها»[١].

فيا ترى ما هو سر هذا التشدد مع أهل العينة، لعله إنما يعود إلى الضابط نفسه الذي بيناه وهو كثرة القصد، ذلك أن هؤلاء عرف كثرة قصدهم إلى هذه الصور الفاسدة من البيوع، فبسبب تلك الرغبة الجامحة في ذلك، فإنهم ينسجون خيوط الصفقة نسجاً محكماً، ويعمون على آثارهم، فلا يستطيع الاهتداء إلى القسمات الحقيقية لتلك الصفقة إلا فقهاء الشريعة، العارفون بأسرارها، فيهدمون ما شادوا، ويبطلون ما كادوا، وانظر إلى هذا التحقيق البالغ، والتقرير العميق الذي قدمه العلامة ابن رشد، لتوضيح السبب الذي من أجله يتهم أهل العينة، والذي يتمثل في كشف ما خفي من تصرفاتهم، التي ألبسوها بظاهر من الحل، يقول ابن رشد ـ مفسراً بعض صفقاتهم ـ:

ذلك أن يبيع الرجل من أهل العينة طعاماً أو غيره بثمن إلى أجل، ثم يستروضه المبتاع من الثمن فيضع عنه، فإن مالكاً وغيره من أهل العلم كرهوا ذلك لأنه إنما يبيعه على المراوضة، فإنما يضع عنه ويرده إلى ما كان راوضه عليه فصار البيع الذي عقداه تحليلاً للربا الذي قصداه، وتفسير هذا أن يأتي الرجل إلى الرجل من أهل العينة فيقول له: أسلفني ذهباً في أكثر منها إلى أجل، فيقول له: أسلفك درهماً في اثنين إلى أجل، فيقول: لا أعطيك في الدرهم إلا درهماً وربعاً، فيتراوضان ويتفقان على أن يربح معه في الدرهم نصف درهم ثم يقول له: هذا لا يحل، ولكن عندي سلعة قيمتها مائة درهم أبيعها منك بمائة وخمسين إلى شهر فتبيعها أنت بمائة فيتم لك مرادك فيرضى بذلك، ويأخذ السلعة منه، ويبيعها بثمانين، ثم يرجع إليه فيقول له: إني قد وضعت في السلعة وضيعة كثيرة فحط عني من المائة خمسين، ما يجب للعشرين التي وضعتها في السلعة، فيضع عنه ثلاثين تتميماً للمراوضة التي عقدا بيعهما عليها، فيؤول أمرهما إلى أن أسلم إليه

---

(١) النوادر والزيادات، ٦/٨٥.

ثمانين في مائة وعشرين، فهذا وجه كراهية مالك رحمه الله للوضيعة في هذه المسألة»[١].

وقد لخص البرهاني ما تقدم من نقول، ووضحها توضيحاً تامًّا، مبيناً علاقة التواصل بين ضابط كثرة القصد، وضابط خطورة الموضوع، بل إنه حاول أن يجعل بينهما نوعاً من التناغم والانسجام، إن لم نقل: نوعاً من التوأمة والترادف، فقد سعى إلى تأويل الكثرة العددية في ضابط القصد بأنها يمكن أيضاً أن تكون كثرة معنوية، فتدخل فيها خطورة الموضوع، باعتبار أن خطورة الموضوع، تحتوي على كثرة بالقوة، تضاهي ما في كثرة القصد من قوة بالفعل، يقول البرهاني:

«بعد هذا نستطيع أن نقرر أن للكثرة في القصد إلى المحظور أثراً واضحاً في الحكم على بيوع الآجال، بالمنع، فلقد وجدنا الاتفاق قائماً على منع ما يكثر قصد المرابين إلى أكل الربا عن طريقه، ثم وجدنا قولين مشهورين بالمنع والجواز، فيما تردد اتخاذه طريقاً إلى الربا بين القلة والكثرة، وقولاً مشهوراً بجواز ما كان فيه علامة على البراءة من تهمة التذرع به إلى المحظور، وهذه الأقوال تنسجم مع الوجه الأول الذي ذكروه في المنع، من بيوع الآجال، وهو كونها أكثر معاملات أهل الربا، كما أن لقلة القصد إلى الربا في بيوع الآجال أثراً واضحاً في الجواز، وما وجدناه من قول مشهور بمنع ما يتردد بين الكثرة والقلة في الإفضاء إلى الربا، وقول ضعيف، فيما تبعد التهمة في القصد منه إلى الربا، ينسجم في الواقع مع الوجه الثاني الذي ذكروه للمنع من بيوع الآجال. وهو سد ذرائع الربا، لكننا سبق أن رأينا ضرورة وجود قوة معينة في الإفضاء إلى المحظور، حتى يتحقق معنى الذريعة بالمعنى الاصطلاحي الخاص، فهل تعد هذه الصور التي منعها قول مشهور مرجوح، أو قول ضعيف في الذرائع، فيكون المنع منها من باب سد الذريعة فعلاً، كما ذهب إليه المانعون أو لا تعد من الذرائع، وحكمها الجواز، بناءً على الأقوال الراجحة. . . إذا ذهبنا إلى

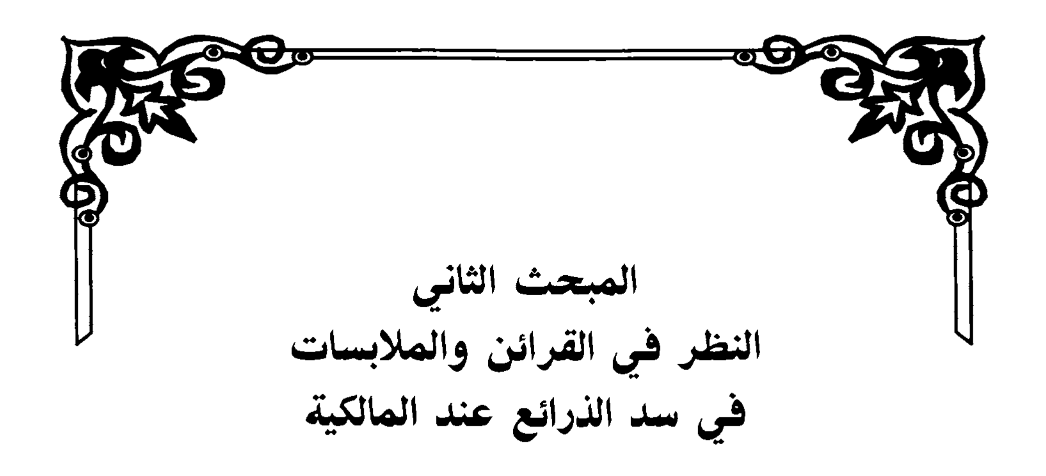
(١) المقدمات لابن رشد، ١/٣٦٣.

القول المشهور الذي يأخذ به ظاهر المذهب، وهو جواز هذه الصور، فهو يتمشى مع اشتراط وجود قوة معينة في التهمة، لأنه يشترط للمنع، كثرة يغلب على الظن فيها اتهام العاقدين، بالقصد إلى الربا المحظور، وإن ذهبنا إلى القول الثاني، كان لنا أن نعدها من الذرائع كذلك، بالنظر إلى أن قوة التهمة، وضعفها لا يرجع في الواقع إلى الكثرة العددية في الإفضاء فحسب، بل يرجع كذلك إلى خطورة المحظور، فبمقدار ما يكون المحظور خطيراً، يكون الاحتياط في درئه أبلغ، فيكفي فيه التهم، ولو لم تبلغ من القوة حدًّا معيناً، وأكل الربا من الأمراض الخطيرة على الاقتصاد، وعلى الحياة الاجتماعية، فالاحتياط في درئه مطلوب، والمنع من وسائله، من باب سد الذرائع ولا شك...»[1].

وما قاله البرهاني له وجاهة ما، لكن لا يمكن تضخيم خطورة الموضوع بدرجة الاسترسال في الاتهام، وفتح أبواب الحرج والآصار على الناس، فغاية ما يمكن أن يقال: إن خطورة الموضوع ـ إن سلم أنها في أبواب معروفة ـ يمكن أن تغدو قرينة يوازن بينها وبين قرائن أخرى من أجل معرفة الظرف المناسب لسد الذرائع، أما تقوية التهم الضعيفة بها، دون نظر إلى القرائن الخارجية، والمبالغة في ذلك، فهو مناف لروح التشريع، ومقاصده، فهل كان منهج المالكية، وتطبيقاتهم لسد الذرائع، هي آليات لفتح هذا الباب من الحرج والتضييق، أما أنها تقوم على الموازنة والنظر في القرائن، ذلك ما سنعرفه من خلال المبحث الثاني.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص١١٦.



المبحث الثاني
النظر في القرائن والملابسات في سد الذرائع عند المالكية

إن الناظر في تطبيقات المالكية يجدهم ينظرون إلى القرائن ويدورون معها، بلا شك ولا يقدح في هذا ما قد يقع من أخطاء، تغفل تلك القرائن. وقد عزا صاحب النوادر إلى ابن القاسم قوله: «إن هذه البيوع (بيوع الآجال) إنما يحرم منها ما قامت فيه التهمة وإلا حمل على أنه بيع حادث»[1]. وهذا تصريح من ابن القاسم أن الأصل في البيع الثاني أنه بيع منفصل إلا إذا قام الدليل على عكس ذلك.

وقد عبَّر ابن رشد في مواضيع كثيرة بارتباط سد الذرائع ارتباطاً وثيقاً بالتهم وجوداً وعدماً وصحح كثيراً من المسائل التي تراعي هذا الجانب، ومن تلك العبارات التي أطلقها قوله:

«فإذا ارتفعت التهمة، وظهرت البراءة، جاز ذلك...».

وقال في موطن آخر: «...فإذا ظهر ما يضعف التهمة انبغى ألا تحقق»، ولابن رشد عبارة أخرى مشابهة لهذه العبارات، لكنها قد تثير من الإشكال أكثر مما تعطي من الحلول، يقول ابن رشد: «...وقول مالك وابن القاسم أصح لأن الصانع أجير، فإذا ثبت هلاك ما دفع إليه بغير تفريط

---

(١) النوادر والزيادات، ٦/١٠٥.

أشبه الصانع الخاص، ولأن الذريعة قد لا تراعى مع الغدر الظاهر...»[١].

لو أن ابن رشد قال: «ولأن الذريعة لا تراعى مع العذر الظاهر...» لاتضحت معالم القاعدة، وانضبطت تطبيقاتها، ولكن ابن رشد قال: «قد لا تراعى...»، فأوضح أن ذلك ليس على الدوام، فهل معنى ذلك أنه يوجد العذر الظاهر، ثم تسد الذريعة؟ إذا نظرنا إلى واقع المذهب، وجدنا لذلك أمثلة وسيرد ذلك مفصلاً ـ في فصل لاحق ـ إن شاء الله.

ولكن ربما قصد ابن رشد، أنه حيث لا تراعى الذريعة مع العذر الظاهر، فإنما ذلك لوجود حيثية أخرى، تكتنف الحدث وتمنع من الأخذ بالعذر الظاهر، وكأن لكل واقعة جوها الخاص الذي يمنع من التطبيق الجاهز لهذا الضابط والله أعلم.

والذي لا شك فيه أن المالكية في سدهم للذرائع، يصدرون عن القرائن، وينظرون في الملابسات.

ولذلك تراهم في سدهم لذرائع الربا وغيره من البيوع الفاسدة ينظرون إلى عوائد الناس، ورواج السلع في الأسواق، ونفاقها، وما تعارف عليه الناس من ذلك، فيتخذون من هذه الثقافة الواقعية سلاحاً لمحاربة الربا والتحايل، ومن لم يعلم هذه الحقيقة ربما رأى أنهم يفرقون بين المتماثلين، ولا ينضبطون في تعاملهم مع هذه القضايا، فمن كان له مثلاً على شخص تبر فضة مكسورة فليس له إذا حل الأجل، أن يأخذ الأقل وزناً، مع الجودة للتهمة في أنه ترك الناقص لمقابل الجودة، وإن أخذ الأقل وزناً وجودة جاز ذلك لأنه لا يتهم فيه، لكنك تراهم لا يجيزون ذلك ـ على خلاف بينهم ـ في السمراء والمحمولة من الحنطة (وهما صنف واحد) وعللوا ذلك بالتقارب بين أصناف الفضة في الأسواق. وأما المحمولة والسمراء، فإنهما لم تستقر فيهما الأسواق، وبينهما تفاوت كبير، فتارة تكون المحمولة أجود، وأخرى تكون السمراء كذلك، فتبقى التهمة واردة.

---

(١) المقدمات، ٤٨٦/١.

وفي هذا النص من المدونة، ما يفصل لك ما ذكرته لك، وقد نقلته بطوله لأهميته وترابطه:

«قلت: أرأيتَ إن كان لي عليه تبر فضة مكسورة فلما حل الأجل أخذت منه أجود من فضتي وهو أقل وزناً من الذي لي عليه؟

قال: لا يجوز هذا لأنه إنما أخذ جودة هذه الفضة لما ترك من وزن فضته لصاحبه.

قلت: فإن أخذت أردأ من فضتي أقل من وزن فضتي؟ قال: لا بأس بذلك، قلت: لـمَ؟ قال: لأنك أخذت أقل من حقك في جودة الفضة والوزن فلا بأس بذلك قلت: فلو كان لي على رجل سمراء فلما حل الأجل أخذت منه محمولة أقل كيلاً من حنطتي التي لي عليه من السمراء وقد علم أن السمراء أفضل من المحمولة أيجوز هذا أم لا؟ قال: لا يجوز هذا إذا كان يأخذ المحمولة من جميع حقه، قال سحنون، وقال أشهب: إنه جائز وهو مثل الفضة.

وكذلك لو اقتضى دقيقا من قمح والدقيق أقل كيلاً إنه لا بأس به إلا أن يكون الدقيق أجود من قمح الدين قلت لابن القاسم: لـمَ، وقد جوزته في الفضة التبر، ألا ترى أن ما أخذت من الطعام أقل من كيل طعامي وأدنى في الجودة حين أخذت محمولة من سمراء فلم تجوزه لي وقد جوزته لي في الفضة المكسورة إذا أخذت دون وزن فضتي وأدنى منها في الجودة فما فرق ما بينهما، قال: لأن الطعام المحمولة والسمراء صنفان مفترقان متباعد ما بينهما في البيوع واختلاف أسواقها عند الناس وإن كانت حنطة كلها ألا ترى أن الشعير قد جعل مع الحنطة أنه لا يصلح إلا مثلاً بمثل والسلت كذلك، وافتراقهم في البيع والشراء افتراق شديد وبينهما في الثمن عند الناس تفاوت بعيد والمحمولة من السمراء بمنزلة الشعير من المحمولة ومن السمراء في اقتضاء بعضه من بعض لاختلافهما في الأسواق فإن أخذ في قضاء الشعير من الحنطة أقل من كيل ما كان له من الشعير أو أخذ في قضاء الحنطة من الشعير أقل من كيل ما كان له من الحنطة بشرط أن يأخذ

الذي يأخذ بجميع حقه من الآخر لم يصلح ذلك.

قال مالك: وكذلك قضاء السلت من الحنطة والشعير وكذلك المحمولة من السمراء إذا كانت بشرط أن يأخذها بجميع حقه من السمراء كان بيع الطعام بالطعام متفاضلاً وإن كان من قرض أو تعد فهو سواء والسمراء من المحمولة لا يصلح له أن يأخذ أقل من كيل ما كان له من السمراء المحمولة، وأما الفضة التبر فكلها عند الناس نوع واحد وأمر قريب بعضه من بعض ليس في الأسواق بين الناس في الفضة المكسورة اختلاف في الجودة إن بعضها أجود من بعض، وأنه وإن كان في الفضة ما بعضها أردأ من بعض عند الناس فلا يكون الرديء على حال أجود من ذلك فلذلك يكون بينهما من التفاوت والاختلاف في الثمن مثل ما يكون بين السمراء والشعير، فلذلك جاز للذي أخذ فضة دون فضته في الجودة وأخذ دون وزنها جاز له ذلك ولم يقل له: بعت فضتك بفضة أقل من وزنها لاقتراب الفضة بعضها من بعض وإنما هو رجل ترك بعض فضته وأخذ بعضها.

وقيل للذي أخذ المحمولة من السمراء بشرط على ما وضعت لك حين أخذ أقل من كيلها: إنما أنت رجل بعت سمراء بمحمولة أقل من كيلها لافتراق ما بين المحمولة وبين السمراء عند الناس وفي أسواقهم لأنه قد تكون السمراء أجود، وربما كانت المحمولة أجود فإذا وجدنا هذا هكذا تكون دخلت التهمة بينهما فإذا دخلت التهمة بينهما فسد ما صنعا ولم يحل فصار بيع الطعام بالطعام متفاضلاً، وأما ما وصفت لك من أمر الفضة فبعضها قريبة من بعض وأسواقها كذلك فلا تدخل في ذلك التهمة فلما سلما من التهمة جاز لهما ما صنعا إلا أن يكون الذي أخذ من الفضة هي أجود من فضته وأقل وزناً فلا خير فيه.

ولنفس هذه النظرة الواقعية لم ينظروا إلى التفاوت في الصناعة والسكة في البيع بحال، لأنهما يلغيان ولا يؤثران في الوزن، ونظروا إلى ذلك في القرض، فاتهموا المقرض الذي يتعاطى القضاء ناقصاً، بأنه إنما ترك حقه في الوزن مقابل ما يأخذه من جودة وصياغة، ففي المدونة قال: «لأن

الذهبين إذا حضرا جميعاً وإن كان فيهما صياغة وسكة كانت الصياغة والسكة ملغاتين جميعاً وإنما يقع البيع بينهما على الذهبين ولا يقع على الصياغة ولا على السكة بيع، وإذا كان قرضاً أقرض ذهباً جيداً إبريزاً فأخذ ذهباً دون ذهبه حليًّا مصوغاً أو سكة مضروبة كان إنما يترك جودة ذهبه للسكة أو للصياغة التي أخذ في هذه الذهب الرديئة وإن كان إنما أقرض ذهباً مصوغاً أو سكة مضروبة فأخذ أجود من ذهبه تبراً مكسوراً اتهمناه أن يكون إنما ترك الصياغة والسكة لجودة الذهب الذي أخذ فلا يجوز هنا في القرض، وهي في البيع جائز، والذي وصفت لك فرق ما بين القرض والبيع، وإذا دخلت التهمة في القرض وقع الذهب بالذهب متفاضلاً لمكان السكة والعين، وجعلنا العين والسكة غير الذهب لما خفنا أن يكون إنما طلبا ذلك»[1].

ومن نظرهم العميق إلى القرائن، أن المريضة إذا خالعت زوجها، فإنها تتهم على نقص حق الورثة، لكن أكثر المالكية هنا لا يحرمون المخالع من حقه، ويوازنون بين ما كان سيحصل عليه لو بقي زوجاً، وما حصل عليه من أجل الخلع، فإن كان مجاوزاً للميراث اتهموه، وإن كان قدر الميراث أو دونه لم يتهم عندهم وهذه نظرة سديدة، وتوسط في العمل بسد الذرائع، وإن كان بعضهم تشدد ورد الخلع كله!!!

قال الدردير في أقرب المسالك: «ولا تجوز خلع المريضة إن زاد على إرثه منها وردّ الزائدَ، واعتبر يوم موتها، ولا توارث»[2].

وفي التاج والإكليل: «(ولم يجز خلع المريضة) ابن رشد، ظاهر الموازية مع المدونة عدم جواز خلع المريضة (وهل يرد أو المجاوز لإرثه يوم موتها ووقف إليه تأويلان)، من المدونة: إن اختلعت منه في مرضها وهو صحيح بجميع مالها لم يجز ولا يرثها، قال ابن القاسم: «وأنا أرى لو اختلعت منه على أكثر من ميراثه منها لم يجز، وأما على مثل ميراثه منها

---

(١) انظر: المدونة، ٣/٤٠ ـ ٤٤.

(٢) أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للدردير، ص٩٩ ـ ١٠٠، مكتبة أبو بكر أيوب، (نيجيريا).

فأقل فجائز ولا يتوارثان»[١]. وقد رأى أكثر شيوخ المالكية أن قول ابن القاسم ليس مخالفاً لقول مالك وإنما هو تفسير له، والأقل من الشيوخ على أنه مخالف له وهو ظاهر كلام ابن القاسم لأنه قال: (وأنا أرى)».

المالكية في نظرهم إلى القرائن في هذه المسألة وأمثالها في بابها، ينطلقون من احترام حقوق الورثة، والحفاظ على إرثهم، ومع ذلك فإن هذه المحافظة لا تمنعهم من رفع التهمة عن الآخرين، إذا وجد مستند واضح لذلك. وإنهم في هذه النظرة يستندون إلى متكآت وثيرة من القضايا النفسية والاجتماعية، ومن معرفة شرعية بالمواريث وطرق تقسيمها.

وهذا ما يوضحه هذا النص من النوادر والزيادات:

(من كتاب ابن سحنون: وإذا أقر بقبض دين له على وارث من ورثته لم يجز إقراره في إجماعهم وكذلك الزوجة بقبض صداقها المعلوم من زوجها في مرضها الذي ماتت فيه لا يجوز)، قال محمد بن عبدالحكم: ولو مات الذي أقر له المريض من ورثته بقبض الدين منه فورثه المريض جاز إقراره لأنه صار غير وارث، ومن كتاب أحمد بن ميسر[٢]، قال: قال مالك: إذا أقرت الزوجة في مرضها بقبض صداقها من زوجها، فإن كان لها الولد من غيره ولا يتهم فإقرارها جائز، وإن كانت تورث كلالة لم يجز إقرارها، إلا أن يكون زوجها قد مات قبلها، فقولها مقبول.

وقال محمد بن عبدالحكم: لا يقبل قولها، يريد إذا مات قبلها بعد إقرارها.

ومن كتاب ابن سحنون: وقال في الزوجة المريضة: لو أقام الزوج بينة أنه دفعه إليها بمعاينتهم في مرضها بقبضه فإنه يبرأ بذلك.

قال سحنون: ومعاينة القبض أمر يقبل، وليكشف القاضي عنه، فإن

---

(١) التاج والإكليل، ٢٨٩/٥.

(٢) أحمد بن محمد بن خالد بن ميسر، يروي عن محمد بن المواز، كان فقيهاً عالماً، توفي ٣٣٩هـ، الديباج، ١٥٧/١.

صح عنده أن ذلك رجع إليه أبطله وإن لم يتبين له أجازه، والله حسب من ظلم.

وإن أقرت في مرضها أنها قد كانت قبضت منه فروى أشهب عن مالك أن ذلك له، ولكن إن صحت لزمها الإقرار ولا ينفعها إن قالت: إنما أقررته بذلك حيفاً»[١].

إنهم يعتمدون في عملية المقارنة، على معرفة تفصيلية وواقعية بالمحيط الذي يكتنف الواقعة، سواء تعلق الأمر بالقضايا النفسية من محبة أو بغض، أو بتعدد الأبناء، وتفاوتهم في العمر، واختلاف أمهاتهم... لأنه بحسب ذلك تقوى التهم أو تضعف، يقول المواق شارحاً لخليل: (كزوج علم بغضه لها) ابن رشد: تحصيل إقرار الزوج لزوجه بدين في مرضه على منهاج قول مالك وأصحابه إن علم ميله لها وصبابته بها سقط إقراره لها، وإن علم بغضه لها وشنآنه لها صح إقراره، وإن جهل حاله معها سقط إقراره لها إن ورث بكلالة، وإن ورث بولد غير ذكر مع عصبة فسواء كن واحدة أو عدداً صغاراً أو كباراً من غيرها أو كباراً منها، يتخرج ذلك عندي على قولين؛ أحدهما: أن إقراره لزوجته جائز، والثاني: أنه لا يجوز من اختلافهم في إقراره لبعض العصبة إذا ترك ابنة وعصبة.

وإن كان الولد ذكراً واحداً جاز إقراره، صغيراً كان أو كبيراً، منها أو من غيرها، أو إن كان الولد ذكوراً عدداً جاز إقراره إلا أن يكون بعضهم صغيرا منها وبعضهم كبيراً منها أو من غيرها فلا يجوز، فإن كان الولد الكبير في الموضع الذي يرفع التهمة عن الأب في إقراره لها عاقًا له لم يرفع تهمته، وبطل إقراره على إحدى الروايتين في المدونة، وإن كان بعضهم عاقًا وبعضهم بارًا تخرج على الخلاف (أو جُهل وورثه ابن) تقدم نص ابن رشد: إن جهل حاله معها سقط إقراره لها إن ورث بكلالة، وإن ورثه ولد ذكر واحد جاز إقراره، صغيراً كان أو كبيراً، منها أو من غيرها

---

(١) النوادر والزيادات، ٢٦٩/٩.

(أو بنون إلا أن تنفرد بالصغير) تقدم نص ابن رشد: إذا جهل حاله معها وورث بولد وكان الولد ذكوراً عدداً أن إقراره لها جائز إلا أن يكون بعضهم صغيراً منها»[١].

ومن تلك القرائن التي يراعيها المالكية في عملية سد الذرائع: وجود مواعدة أو عادة أو شرط أو عرف، لأنها كلها أمارات لتقوية التهمة، ودليل لوجود إصرار مسبق بالفعل بالنسبة للمواعدة والشرط، ووجود ذلك الإصرار كامناً بالقوة في العادة والعرف، وهذه مجموعة من النصوص توضح هذه المسألة:

«قال ابن القاسم: ومن ابتاع داراً بخمسين ديناراً نقداً، فبنى فيها أشياء، ثم باعها من البائع بأكثر من الثمن إلى أجل، فإن لم يكونا من أهل العينة، فجائز.

مالك: ومن سأل رجلاً أن يبيع منه شيئاً إلى أجل، فقال: ما عندي، ولكن أشتريه لك، فيراوضه على الربح ثم يبتاعه، ثم يبيعه منه إلى أجل. قال مالك: هذه العينة المكروهة.

وكذلك إن قال: ابتع لي سلعة كذا، وأربحك فيها كذا إلى أجل كذا فهو مكروه، فكأنه دفع ذهباً في أكثر منها. قال مالك: ولو قال: ما عندي. فذهب عنه، ثم ابتاع هذا ذلك من أجله على غير موعد، ثم لقيه أو عاد إليه فباعه منه فلا بأس به إن لم يكن غير هذا.

محمد: إذا لم يكن وجوب، فأنا أكره المواعدة والعادة، وروى عنه ابن نافع في المجموعة كراهيته»[٢].

محل الشاهد منه قوله: «...على غير موعد، وقوله: «...فأنا أكره المواعدة والعادة...».

---

(١) التاج والإكليل، ٢٢١/٧.

(٢) النوادر والزيادات: ٨٧/٦.

وقال الدردير: «ولما كان من ضابط الجواز أن يستوي الأجلان ومن ضابط المنع أن يرجع إلى اليد السابقة أكثر مما خرج منها نبه على أنه قد يعرض المنع للجائز في الأصل، والجواز للممتنع في الأصل بقوله مشبهاً في المنع: (كتساوي الأجلين) كبيعها بعشرة لأجل ثم شرائها إليه (إن شرطا) حين الشراء (نفي المقاصة وسواء كان الثمن الثاني مساوياً للأول أو أقل أو أكثر، (للدين بالدين) أي: لابتدائه به بسبب عمارة ذمة كل للآخر، ومفهومه أن شرط نفي المقاصة أنهما إن لم يشترطا نفيها بأن اشترطاها، أو سكتا عنها جاز وهو كذلك. (ولذلك) أي: لأجل أن للشرط المتعلق بالمقاصة تأثيراً سواء تعلق بثبوتها أو نفيها (صح في أكثر) من الثمن المبيع به كبيعها بعشرة لشهر، وشرائها باثنتي عشر (لأبعد) من الأجل (إذا شرطاها) أي: المقاصة للسلامة من دفع قليل في كثير، ولو سكتا عن شرطها بقي المنع على أصله»[١].

ومحل الشاهد أن اشتراط نفي المقاصة، كان سبباً في قوة التهمة، وسدِّ الذريعة ـ مع ضعف التهمة أصلاً ـ وقد شرح الدسوقي ذلك فقال:

«قوله: (بقي على المنع على أصله) أي: لوجود العلة وهي سلف جرَّ نفعاً فظهر الفرق بين الصور التي أصلها المنع والتي أصلها الجواز، والحاصل أن التي أصلها الجواز لا يفسدها إلا شرط نفي المقاصة لا السكوت لأن التهمة فيها ضعيفة فإذا شرط نفيها تحققت التهمة»[٢].

ويقول ابن رشد في بعض الصفقات التي يتهم فيها: «وفسخ من باب الحكم بالذرائع، لا من أجل أنه حرام عليه فيما بينه وبين خالقه، إن صح علمه فيه على غير شرط ولا عادة ولا رجاء...»[٣].

وفي البيان والتحصيل: «وسئل مالك عن الرجل يعطى المال القراض فيخرج به إلى الريف فيبتاع به القمح الكثير والشعير، فيكثر عليه ذلك

---

(١) الدردير، ٧٩/٣.
(٢) حاشية الدسوقي، ٧٩/٣ ـ ٨٠.
(٣) البيان والتحصيل، ٧١/٧.

فيتكارى سفناً، ويستأجر أجراء فيحملها ويبعث فيها الأجراء، ويكتب إلى صاحب المال أن يقوم معهم في خزنه، ويقسم إن أحب ذلك من غير شرط يكون في أصل ذلك، قال: لا يعجبني هذا ولو كان الشيء الخفيف ما رأيت به بأساً، قيل له: قدر المائة الدينار أو مائة وخمسين؟ قال: إن كان الشيء الخفيف وإلا فلا خير فيه، هذا يكثر فلا يعجبني.

قال محمد بن رشد: كره ذلك في الكثير مخافة الذريعة إلى استجازة ذلك على شرط، أو رأي، أو عادة، فإن وقع ذلك على غير شرط ولا رأي ولا عادة نفذ ذلك ومضى»[١].

ومن المواد التي تبعد التهم والتي يكثر تكرار المالكية لها، طول الزمن، أو أخذ المسافة الطويلة، فإن ذلك التراخي الزمني عندهم يلجم تلك الرغبة الجامحة في قصد المفسدة، ويضعف تهمة التواطؤ، وهذه نصوص تشهد لهذا المعنى، ففي المدونة:

«قال: وقال مالك: من تكارى ظهراً على حمولة إلى بلد من البلدان أو إلى الحج فنقده الكراء أو لم ينقده حتى يبدو للمكاري أو للمتكاري فسأل أحدهما صاحبه أن يقيله برأس المال أو بزيادة؟ قال: أما ما لم يبرحا ولم يرتحلا، فإن كان لم ينقده فلا بأس بالزيادة ممن كانت من المكري أو المتكاري ويفسخ الأمر بينهما.

وأما إن كان نقده وتفرقا فلا بأس بالزيادة من المكتري (لأنه هو الدافع للنقد أولاً فلا يتهم في ذلك)، ولا خير فيها من الكري إن انتقد؛ لأنه يصير كأنه أسلفه مائة في عشرين ومائة وكان القول بينهما في الكراء محللاً وإن سار من الطريق ما يتهم في قرية[٢] ما يخاف أن يكونا إنما جعلاه لعلته تحليلاً بينهما وذريعة إلى الربا، فالتهمة بينهما بحالها فلا خير في ذلك، وإن سار من الطريق ما يعلم أنهما لم يقصدا لذلك لبعد ما سارا فلا بأس بأن

---

(١) البيان والتحصيل، ٣٢٩/١٢.

(٢) الصواب: في قُرْبِه.

تكون الزيادة من قبل الكري، وإن كان قد انتقد؛ لأنهما لا يتهمان فيه، وإن زاد أكثر مما أعطاه بكثير ولا يؤخره، فإن دخله تأخير كان من وجه الدين بالدين، قال: وإن زاده المكتري فلا بأس بذلك قبل الركوب وبعده، وإن كانا إنما سارا الشيء القليل فزاده الكري فالتهمة بحالها.

قال: وهذا الذي وصفت لك من الإقالة في أمر الكراء هو مخالف للبيوع، وهذا كله قول مالك قال: وإذا أقاله وكان قد نقده مائة دينار كراءه كله فأقاله على أن يزيده المكتري عشرة دنانير على أن يرد المكري إلى المكتري المائة الدينار التي أخذها؟ قال: فلا يصلح أن يعطيه المتكاري العشرة الدنانير التي يزيده إلا أن يعطيه إياها من المائة الدينار التي يأخذها مقاصة؛ لأنه يدخله دنانير وعروض بدنانير.

ألا ترى أنه اشترى من المكتري ركوبه وعشرة دنانير بمائة دينار فلا يجوز هذا، فإذا رد عليه من المائة عشرة دنانير فهذا لا يدخله البيع وإنما هذا رجل أقاله من الكراء الذي كان له على أن وضع المكتري عن الكري عشرة دنانير فلا بأس بهذا.

قال ابن القاسم: وهذا الذي ذكرت من أمر الكري والمتكاري كله قول مالك إلا تفسير إذا زاد المكتري الكري عشرة دنانير من غير الذهب التي يأخذها فإنه رأيي.

وقال غيره: لا يزيد الكري المتكاري ـ إذا غاب على النقد قبل الركوب ولا بعده ـ القليل منه ولا الكثير، فإنه لا خير فيه؛ لأنه سلف جرَّ منفعة[1].

ومن المجموعة قال علي عن مالك: ومن تكارى إلى بلد على حمل متاع، ثم استقال من بعضه، فإن نقد فأكرهه، فإن لم ينقد فجائز، وإن استقاله بعد أن سار بعض الطريق يربح أو وضيعة، فجائز، قال ابن القاسم: وذلك إن سار كثيراً لا يتهمان في بعده...»[2].

---

(١) المدونة، ٥٠٩/٣ ـ ٥١٠.
(٢) النوادر والزيادات، ١٢١/٦.

ولكن المالكية إنما اعتبروا السير الطويل، وجعلوا السير القليل بمثابة المحلل، وهذا المعنى مصرح به في هذا النص من التاج والإكليل:

«وإقالة بزيادة قبل النقد وبعده إن لم يغب عليه»، من المدونة، قال مالك: من أكرى إلى الحج أو غيره ثم تقايلا برأس المال أو بزيادة وقد نقده أو لم ينقده، فإن كان قبل الركوب وقبل النقد أو بعد النقد وقبل غيبته عليه فلا بأس بالزيادة ممن كانت (وإلا فلا إلا الزيادة من المكتري فقط إن اقتصا، أو بعد سير كثير)، قال مالك: وإن نقده وتفرقا جازت الزيادة من المكتري قصاصاً لأن يأخذ أقل مما دفع فلا تهمة في ذلك، ولم تجز من المُكْرِي، لأنه رد أكثر مما أخذ فهو سلف جر منفعة، وصار الكراء محللاً.

وكذلك بعد سيرهما يسيرا من المسافة للتهمة أن يكون ذلك محللاً.

قال مالك: وأما بعد السير الكثير من الطريق مما لا يتهمان فيه فجائز أن يزيده الكراء إذا عجل الزيادة، وهذا بخلاف البيوع وأكرية الدور[1].

وخلاصة ما تقدم في الكراء: أنه إذا لم يقع النقد جاز ذلك مطلقاً، وإن وقع النقد، جازت الإقالة إن كانت الزيادة من المكتري، لأنه هو الدافع الأول فلا يتهم، وإن كانت من المكري جازت بعد سير كثير، وأما السير القليل فقد اعتبره المالكية بمثابة المحلل.

ومن الاستناد إلى طول الزمن وما في معناه من القرائن التي تبعد التهمة ما ورد في البيان والتحصيل:

«مسألة: قال مالك: يكره للرجل أن يصرف من صراف بذهب ورقاً ثم يصرفها منه بذهب آخر، وقيل له: أرأيت إن استودعها إياه بعد أن صارفه، قال: لا خير فيه.

قال محمد بن رشد: قوله: إنه يكره للرجل أن يصرف من صراف بذهب ورقاً ثم يصرفها منه بذهب آخر، معناه في المجلس أو يقرب ذلك

---

(١) التاج والإكليل، مع مواهب الجليل، ٥٦٩/٧ ـ ٥٧٠.

بعد اليوم واليومين على ما في المدونة، وأما إذا طال الأمر فذلك جائز، وإنما يكره ذلك للتهمة ويفسخ من أجل الذريعة، فإذا ارتفعت التهمة وظهرت البراءة في فعلها جاز ذلك، وذلك مثل أن يبيع الدراهم منه في المجلس بحضرتهما قبل التفرق بذهب مثل عين ذهبه أقل منها أو أكثر أو مخالف لعينها في مثل وزنها، لأنه إذا أخذ منه مثل عين ذهبه أقل أو أكثر يبرأ من التهمة، إذ لا يتهم أحد في دفع عشرة يأخذ عشرة يداً بيد، وإذا أخذ منه ذهباً مخالفة لعينها في مثل وزنها كانت مراطلة، وإنما الذي لا يجوز له أن يأخذ منه بالحضرة قبل التفرق ذهباً مخالفة لذهبه في عينها ووزنها، وأما بعد التفرق بالقرب فلا يجوز له أن يأخذ منه إلا مثل عين ذهبه، في مثل وزنها أو أقل من وزنها، فإن طال الأمر بعد التفرق جاز أن يأخذ منه ما شاء...»[1]. وهكذا نرى عنصر الزمن حاضراً في رفع التهمة.

ومن المتكآت التي يستند إليها المالكية في رفع التهمة التغير الحادث في السلعة، لكنهم يفرقون بين التغير الحادث بالبيع أو نحوه، مما هو في مقدور المشتري، وبين ما حدث بأمر لا دخل له فيه ولا إرادة.

ففي البيان والتحصيل بيان لهذا التغير الذي يرفع التهمة:

«قال: وسئل مالك عمن باع من رجل سلعة ودفعها إليه، وقبضها بمائة دينار إلى أجل سنة، فأقامت عنده، بعد أن قبضها، حتى حدث بها عيب عور أو عرج، أو قطع أو أمر، حتى علم أنهما لم يعملا القبيح، أيجوز لبائعها أن يشتريها بأقل مما باعها به، وينقده ثمنها بعدما حدث فيها من هذه الأشياء؟

فقال: يبيعها بالدين، ويشتريها بالنقد أقل منه، لا يصلح هذا، ولا يؤمن الناس على مثله... وقال سحنون مثله، وهو خير من رواية ابن القاسم...».

ولكن ابن رشد قوى رواية ابن القاسم، واعتبر ذلك التغير الحادث

(١) البيان والتحصيل، ٦/٤٤٨ ـ ٤٤٩.

مضعفاً للتهمة، «. . .فإذا ظهر ما يضعف التهمة انبغى ألا تحقق. . .»[١].

وقد قرر في التاج والإكليل الفرق بين التغير الكائن من فعله، وما لا دخل له في حدوثه:

«وارتفع المفيت إن عاد إلا بتغير السوق من المدونة قال ابن القاسم: إذا تغير سوق السلعة ثم عاد لهيئته فقد وجبت القيمة، وكذلك إن ولدت الأمة ثم مات الولد، وأما إن باعها ثم رجعت إليه بعيب أو شراء أو هبة أو ميراث أو كاتبها ثم عجزت بعد أيام يسيرة فله الرد إلا أن يتغير سوقها قبل رجوعها إليه فذلك فوت، وإن عاد لهيئته أو يمضي للأمة نحو الشهر فلا بد أن يتغير في بدنها أو سوقها».

ابن يونس: إنما فرق ابن القاسم بين حوالة الأسواق وبين البيع في رجوعها إليه، لأن حوالة الأسواق ليس من فعله ولا صنع له فيه فلا تهمة تلحقه فيه والبيع من سببه وفعله فيتهم أن يكون أظهر البيع ليفيتها به فيتم له البيع الحرام وهي لم تخرج من ملكه كقوله فيمن حلف بحرية عبده: إن كلم فلاناً فباعه ثم اشتراه أن اليمين باقية عليه للتهمة في ذلك لكنه ضعف قوله أو عادت إليه بميراث فكان ينبغي أن لا يتهم في ذلك. . .»[٢].

وفي النوادر والزيادات: «ومن كتاب محمد، قال مالك: ومن باع سلعة بنقد، فانتقد ثم ابتاعها البائع بأكثر من الثمن إلى أجل، فلا أحبه مخافة العينة، إذا لم يكن بين ذلك طول زمان، ولا تحول أسواق أو تغيير السلعة، إلا أن تتبين براءته، مثل أن يسافر عليها سفراً بعيداً أو يلبس الثوب فيبليه فهذا جائز، محمد: وإن كانا من أهل العينة. . .»[٣].

ومن النظر في المقاصد (والقرائن) عدم الاسترسال في سد الذرائع، إذا كان المنع ليس من أجل مفسدة في ذات المنهي عنه، وكانت الحاجة

---

(١) البيان والتحصيل، ١١٨/٧ ـ ١١٩.
(٢) التاج والإكليل، ٢٦٧/٦.
(٣) النوادر والزيادات، ٨٦/٢.

إلى الفعل قائمة، فإن سد الذريعة هنا مع الحاجة مناقض لانبناء الأحكام على المصالح.

وقد وجدت حديثاً يشهد لهذا الأصل، عند التأمل فيه وهو حديث: **«لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم ولا يومين، إلا رجل كان يصوم يوماً فليصمه»**(١).

فإن الحديث هنا قد استثنى صوم العادة، للحاجة إليه، ولأن الصوم في هذا اليوم ليس منهيًّا عنه لمفسدة في ذاته، وإنما لمعنى أن يلحق برمضان ما ليس منه، وهذا المعنى لا يوجد في صوم العادة، مع الحاجة إليه، وإلفه واعتياد الصائم عليه، فإن قطع المؤمن عبادة ألفها، ليس بالأمر السهل.

وقد وضح ابن تيمية هذا الأصل توضيحاً تامًّا، وذكر أن الحنابلة أخذوا به باطراد وأن مالكاً يبالغ في سد الذرائع حتى ينهى عنه مع الحاجة إليه.

يقول ابن تيمية: «. . .الخامس: أن النهي إنما كان لسد الذريعة وما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة وذلك أن الصلاة في نفسها من أفضل الأعمال وأعظم العبادات كما قال النبي ﷺ: **«استقيموا ولن تحصوا واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة»** فليس فيها نفسها مفسدة تقتضي النهي ولكن وقت الطلوع والغروب الشيطان يقارن الشمس وحينئذ يسجد لها الكفار فالمصلي حينئذ يتشبه بهم في جنس الصلاة. فالسجود وإن لم يكونوا يعبدون معبودهم ولا يقصدون مقصودهم لكن يشبههم في الصورة فنهى عن الصلاة في هاتين الوقتين سدًّا للذريعة حتى ينقطع التشبه بالكفار ولا يتشبه بهم المسلم في شركهم كما نهى عن الخلوة بالأجنبية والسفر معها والنظر إليها لما يفضي إليه من الفساد ونهاها أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم

---

(١) مسلم، كتاب الصيام، باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، الحديث رقم: ١٠٨٢، ص٤٢٠.

وكما نهى عن سب آلهة المشركين؛ لئلا يسبوا الله بغير علم وكما نهى عن أكل الخبائث لما يفضي إليه من حيث التغذية الذي يقتضي الأعمال المنهي عنها وأمثال ذلك. ثم إن ما نهى عنه لسد الذريعة يباح للمصلحة الراجحة كما يباح النظر إلى المخطوبة والسفر بها إذا خيف ضياعها كسفرها من دار الحرب مثل سفر أم كلثوم وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل فإنه لم ينه عنه إلا لأنه يفضي إلى المفسدة فإذا كان مقتضياً للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة. وهذا موجود في التطوع المطلق فإنه قد يفضي إلى المفسدة وليس الناس محتاجين إليه في أوقات النهي لسعة الأوقات التي تباح فيها الصلاة بل في النهي عنه بعض الأوقات مصالح أخر من إجمام النفوس بعض الأوقات من ثقل العبادة كما يجم بالنوم وغيره»[(١)].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر، نافياً بصراحة عن المالكية العمل بهذا الأصل أو على الأقل العمل بهذا الأصل باستمرار:

«وأيضاً فالنهي عن الصلاة فيها هو من باب سد الذرائع لئلا يتشبه بالمشركين فيفضي إلى الشرك وما كان منهيًّا عنه لسد الذريعة لا لأنه مفسدة في نفسه يشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة. والصلاة لله فيه ليس فيها مفسدة بل هي ذريعة إلى المفسدة فإذا تعذرت المصلحة إلا بالذريعة شرعت واكتفى منها إذا لم يكن هناك مصلحة. وهو التطوع المطلق. فإنه ليس في المنع منه مفسدة ولا تفويت مصلحة لإمكان فعله في سائر الأوقات. وهذا أصل لأحمد وغيره: في أن ما كان من «باب سد الذريعة» إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به[(٢)] وقد ينهى عنه؛ ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع: فالمحتال يقصد المحرم فهذا ينهى عنه. وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم لكن إذا لم يحتج إليها نهي عنها وأما مع الحاجة فلا. وأما مالك فإنه يبالغ في سد الذرائع حتى ينهى عنها مع الحاجة

---

(١) الفتاوى، ١٨٦/٣ ـ ١٨٧، إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
(٢) هكذا في المطبوع، والسياق يقتضي أن يكون (فلا)، بدل: وقد.

إليها. و«ذوات الأسباب» كلها تفوت إذا أخرت عن وقت النهي: مثل سجود التلاوة وتحية المسجد وصلاة الكسوف، ومثل الصلاة عقب الطهارة كما في حديث بلال وكذلك صلاة الاستخارة: إذا كان الذي يستخير له يفوت إذا أخرت الصلاة وكذلك صلاة التوبة فإذا أذنب فالتوبة واجبة على الفور وهو مندوب إلى أن يصلي ركعتين ثم يتوب كما في حديث أبي بكر الصديق. ونحو قضاء السنن الرواتب كما قضى النبي ﷺ ركعتي الظهر بعد العصر. وكما أقر الرجل على قضاء ركعتي الفجر بعد الفجر مع أنه يمكن تأخيرها؛ لكن تفوت مصلحة المبادرة إلى القضاء فإن القضاء مأمور به على الفور في الواجب واجب وفي المستحب مستحب»(١).

وما ذكره العلامة ابن تيمية ليس صريحاً في أن المالكية يسدون الذرائع ـ دائماً ـ في موطن الحاجة، ولكنه ذكر أن مالكاً يبالغ في سد الذرائع حتى ينهى عنها مع الحاجة إليها، والأولى حمل كلامه على أن مالكاً قد يفعل ذلك دون أن يكون منهجاً مضطرداً لمالك لأمور:

الأمر الأول: أن في المذهب المالكي الكثير من القواعد القائمة على مراعاة حاجات الناس ومصالحهم.

الأمر الثاني: معرفة ابن تيمية بالمذاهب، فمثله لا يجهل وجود فروع راعى فيها المالكية حاجات الناس.

الأمر الثالث: أن بيوع الآجال نفسها التي يسري فيها سد الذرائع سريان الدماء في العروق، فيها كثير من الفروع القائمة على مراعاة أعراف الناس وعوائدهم فكيف تراعى أعراف الناس وعاداتهم، ولا تراعى حاجاتهم.

الأمر الرابع: وجود هذه الفروع فعلاً في المذهب، تقطع الشك باليقين.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ١١٤/٣.

قال ابن بيه:

«وقد وجدت فروعاً في المذهب المالكي تشهد لما ذكره ابن القيم من كون المحرم للذريعة يباح للحاجة منها قول خليل: (ومنع مع عدم ماء تقبيل متوضئ وجماع مغتسل إلا لطول)، وأصله من المدونة يمنع وطء المسافر وتقبيله لعدم ماء يكفيهما وحمله ابن رشد على التنزيه، ومحل الشاهد قول خليل: (إلا لطول) فيجوز وهو جواز الحاجة... ومن هذه المسائل، مسألة قدح العين الذي يؤدي إلى ترك ركن من أركان الصلاة كالقيام مثلاً، أشار إليه خليل بقوله: (وجاز قدح عين أدى لجلوس لا استلقاء فيعيد أبدا، وصحح عذره أيضاً... فيعالج عينه، حتى ولو أدى ذلك إلى أن يصلي مستلقياً على قفاه كما قال ابن وهب وهو الصحيح، وانظر التوفيق بين ابن وهب وابن القاسم في هذه المسألة، إذا كان مصاباً بصداع»[1].

ولعل ما يشهد للمالكية - في نظري - أنهم يتركون سد الذريعة عند الحاجة، أنهم يتخففون في التهم عند القضاء والحطيطة، بمعنى أنهم في الصفقات التي تؤول إلى صورة يتهم فيها العاقدان بالتحايل، يتخففون وييسرون إذا علموا أن الأمر يتعلق بقضاء دين أو حطيطة، ولذلك أرى أنهم ما تركوا سد الذرائع في هذه الصورة إلا للحاجة إليها، وهذا مثال لهذه القضية:

«ومن المدونة قال مالك: من لك عليه مائة درهم حالة وهو مقر بها جاز أن تصالحه على خمسين منها إلى أجل؛ لأنك حططته وأخرته، ولا بأس أن تصالحه على دنانير أو عرض نقداً، ولا يجوز فيها تأخير؛ لأنه فسخ دين في دين وصرف مستأخر.

قال ابن القاسم: وكذلك إن كان المدعى عليه منكراً؛ لأن المدعي إن كان محقًّا فلا بأس أن يأخذ من مائة درهم خمسين إلى أجل، وإن أخذ

(١) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، ص٦١ - ٦٢.

منها عرضاً أو ذهباً إلى أجل لم يصلح؛ لأنه فسخ دراهم في عروض أو دنانير إلى أجل وذلك حرام.

وإن كان المدعي مبطلاً لم يجز له أخذ شيء عاجل أو آجل (كمائة دينار ودرهم عن مثلهما)، انظر هذه العبارة والذي في المدونة: من لك عليه مائة دينار ومائة درهم فصالحته على مائة دينار ودرهم فذلك جائز؛ لأنك أخذت الدنانير قضاء عن دنانيرك وأخذت درهماً من دراهمك وهضمت بقيتها بخلاف التبادل بها نقداً وذلك صرف فلا يجوز ذهب وفضة بمثلهما يداً بيد عدداً ولا مراطلة إذ لكل صنف حصة من الصنفين.

ابن يونس: وسواء أخذ منه الدرهم نقداً أو أخره به أو أخذ منه المائة دينار نقداً أو أخره بها؛ لأنه لا مبايعة هنا وإنما هو قضاء وحطيطة فلا تهمة في ذلك، ولو أخذ منه مائة دينار نقداً جاز؛ لأن المائة قضاء والدينار بيع بالمائة درهم»[(١)].

ومن خلال ما رقمته يتضح لك بجلاء مراعاة المالكية وجود ما يرفع التهم في كثير من صور البيوع، خصوصاً بيوع الآجال ـ كما مر ـ ولكن أحياناً يغدو ما يرفع التهم ـ في ظاهر الأمر ـ سبباً لبناء تهم جديدة، وإقرار الواقع الأول الذي هو مراعاة التهمة، ولعل من أسباب ذلك ـ من الناحية النفسية ـ التعامل مع تلك الفرعيات، بنفسية الاتهام، وأجواء سد الذرائع.

والتهم إذا لم تكن مستندة إلى أدلة ظاهرة، فإنه كان يكفي في رفعها، ظهور ما يبعد تلك التهم، فلا ينبغي والحالة هذه أن نجعل من تلك القرائن، أدلة جديدة على التهم، فإن الاسترسال في التهم سهل، لكنه يتنافى مع قواعد الشرع ومبادئه.

ومما ورد عن المالكية في تشبثهم بهذا الاتجاه ما جاء في كتاب البيان والتحصيل:

«قال وسئل مالك عمن باع من رجل سلعة ودفعها إليه وقبضها بمائة

---

(١) التاج والإكليل، ٧/٧.

دينار إلى أجل سنة، فأقامت عنده بعد أن قبضها حتى حدث بها عيب عور أو عرج أو قطع، أو أمر، حتى علم أنهما لم يعملا القبيح، أيجوز لبائعها أن يشتريها بأقل مما باعها به وينقده ثمنها بعد ما حدث فيها هذه الأشياء؟

فقال: يبيعها بالدين ويشتريها بالنقد أقل منه، لا يصلح هذا ولا يؤمن الناس على مثله، ولو جاز هذا لهذا، لقال آخر في مثل هذا، فقد نقصت، فقد مرضت، لا يجوز هذا ولا يمكن الناس منه، وقال سحنون مثله، وهو خير من رواية ابن القاسم.

قال محمد بن رشد: «رواية ابن القاسم التي أشار إليها سحنون وقعت في كتاب ابن المواز، قال ابن القاسم عن مالك في الدابة أو البعير يبتاعها بثمن إلى أجل، فيسافر عليها المبتاع إلى مثل الحج وبعيد السفر، فيأتي وقد أنقصها، ثم يبتاعها منه بأقل من الثمن نقداً، فلا يتهم في مثل هذه أحد، ولا بأس به، وكذلك الثوب يلبس فيبلى، وذهب كل واحد من ابن القاسم وأشهب في هذه المسألة إلى ما روي عن مالك فيها، وذلك من قوليهما في كتاب الرواحل والدواب من المدونة: أجاز ابن القاسم فيها أن يستقيل الكري المتكاري فيقيله بزيادة بعد أن قبض الكراء وغاب عليه إذا كانا قد سارا من الطريق ما يسقط التهمة عنهما، ولم يجز ذلك أشهب قبل الركوب ولا بعده، ورأى التهمة بينهما باقية على حالها»[1].

فهذا رجل اشترى سلعة ودفعت إليه وقبضها بمائة دينار إلى أجل سنة، فلو أنه باعها بأقل على الفور فهذه تهمة مستساغة على ما بينا، مع ما فيها من الخلاف لكن قد انضمت إلى ذلك قرائن قوية، تضعف التهمة؛ منها:

ـ إقامتها عند المشتري مدة، فقد تكون في تلك المدة لم تعجبه فقرر بيعها، أو احتاج إلى مال أو غير ذلك من العوارض.

ـ حدوث أحد هذه الأعراض المذكورة التي تنقص عادة من الثمن.

---

(١) البيان والتحصيل، ١١٧/٧ ـ ١١٨.

ومع ذلك يبقى التشبث الشديد بتلك التهمة المختلف فيها ويجعل من هذه القرائن التي تنفي التهمة، طرقاً جديدة للاستمرار في التهمة وتقويتها، بحجة أن الناس قد يحتجون بتلك الأعراض الحادثة لتمرير هذه الصفقة.

ولنفرض أن الناس ادعوا في مثل هذا أن السلعة نقصت أو أن المركوب مرض، أليس بالإمكان التحقق من هذه الدعوى الجديدة، بدل التمادي في الاتهام مع وضوح هذه القرائن كفلق الصبح.

ومع أن ثمة رواية أخرى عن مالك، في العمل بهذه القرائن، إلا أن الرواية الأخرى في عدم العمل بها صحيحة.

ولقد تفطن ابن رشد لما تنطوي عليه هذه الرواية من إغفال القرائن، فقد رجح رواية ابن القاسم، اعتماداً على معيارين:

أولاً: أن التهمة في أصلها ضعيفة، لأن أكثر أهل العلم لا يقولون بها.

ثانياً: ظهور هذه المسائل التي تزيد من ضعف هذه التهمة.

قال ابن رشد:

«وقول ابن القاسم وروايته عن مالك أظهر والله أعلم، لأن ذلك ليس بحرام بين، وإنما يفسخ حماية للذرائع، ومن ناحية التهمة، وأكثر أهل العلم لا يقولون بذلك، فإذا ظهر ما يضعف التهمة انبغى ألا تحقق وبالله التوفيق»[(١)].

وهذا تحقيق بالغ، وترجيح قوي، مبني على أصول المذهب وقواعده.

وفي النوادر والزيادات ذكر لكل هذه الروايات بالتفصيل:

«من كتاب محمد، قال مالك: ومن باع سلعة بثمن إلى أجل ثم ابتاعها بأقل منه نقداً بعد أن سافر على الدابة سفراً بعيداً فرجع وقد أنقصها

---

(١) البيان والتحصيل، ١١٨/٧.

أو دبرت أو لبس الثوب فأبلاه، فما كان مثل هذا فلا بأس به، وكذلك بالثمن إلى سنة فجائز، وبأكثر منه نقداً فجائز إلا من أهل العينة، ويريد محمد: والبيعة الأولى بنقد، قال ابن القاسم عن مالك، في الدابة أو البعير يبتاعها بثمن إلى أجل فيسافر عليها المبتاع إلى مثل الحج وبعيد السفر، فيأتي وقد أنقصها، فيبتاعها منه بأقل من الثمن نقداً، فلا يتهم في هذا أحد ولا بأس به.

وقد روى عنه أشهب قال: وإذا حدث بها عور أو قطع أو عرج، حتى يعلم أنهما لم يعملا على فسخ، قال: لا يصلح هذا، ولا يؤتمن عليه أحد، وبرواية أشهب أخذ سحنون في العتبية، ومن المجموعة ذكر رواية ابن القاسم، وأشهب واختيار سحنون، قال، وقال ابن القاسم: إذا عميت أو قطعت يدها أو رجلها، أو جاء بعيب يذهب بجل ثمنها، فذلك جائز، كقول مالك في البعير الذي حج عليه، فأنقصه وأدبره»[١].

وأحياناً يعلل المالكية بعلة معينة، مبناها سد الذرائع، ثم تزول تلك العلة، ويتشبثون بالحكم اعتمادا على علة أخرى يسدون من أجلها الذريعة، وهذا ما يوضحه هذا النص من كتاب البيان والتحصيل:

«وسئل مالك عن الصماء كيف هي؟

قال: يشتمل الرجل ثم يلقي الثوب على منكبيه ويخرج يده اليسرى من تحت الثوب وليس عليه إزار، فقيل له: أفرأيت إن لبس هكذا وعليه إزار؟

قال: لا بأس بذلك، قال ابن القاسم: ثم كرهه بعد ذلك وإن كان عليه إزار، قال ابن القاسم: وتركه أحب إلي للحديث، ولست أراه ضيقاً إن كان عليه إزار.

قال محمد بن رشد: القول الأول هو القياس، لأن الحكم إذا ثبت لعلة وجب أن يزول الحكم بزوال العلة، ووجه القول الثاني: مخافة الذرائع

(١) النوادر والزيادات، ٩١/٦.

ولئلا يرى الجاهل الذي لا يعلم علة نهي النبي عليه السلام عن اشتمال الصماء ما هي، فيرى العالم يشتمل الصماء على ثوب فيشتملها على غير ثوب»[١].

وليس في هذا النص بخصوصه إشكال، لأن سد الذريعة هنا فيه تماد على تطبيق النص الشرعي الناهي عن اشتمال الصماء، وإذا زالت العلة يبقى الأمر على الإباحة، فعلاً، وتركاً، فإذا ترك لهذا المعنى الذي ذكروه وهو إيهام الجاهل جوازها مطلقاً، كان الترك حسناً.

وقد يسد المالكية الذريعة لمعنى، ثم يحكمون سدها مع غياب ذلك المعنى، فتارة يكون ذلك الصنيع منهم غلوًّا، لا مبرر له خصوصاً إذا ترتب على ذلك مخالفة السنة الصحيحة، والوقوع في الحرج، وأحيانا يكون ذلك الصنيع مرجوحاً من جهة النظر، لا يترتب عليه محظور ذو بال، فمثال الصورة الأولى: ما في شرح المنجوري للقواعد:

«وقد كره مالك قراءة السجدة في الفريضة، لأنها تشوش على المأموم، فكرهها للإمام، ثم للمنفرد حسماً للباب».

وفي هذا النص، كره المالكية قراءة آية السجدة في صلاة الجماعة، لعلة التشويش على الجماعة ومع أن ذلك لا يوجد في صلاة الفذ، فقد تمسكوا بسد الذريعة أيضاً، ومع ما في هذا المسلك من مخالفة للقواعد الأصولية، فإنه أيضاً تمسك بسد الذريعة مع غياب المعنى، ومخالفة النص النبوي، وسيرد تفصيل ذلك في مبحث الغلو في تطبيق سد الذرائع.

وأما مثال ما يكون مرجوحاً من حيث النظر مع أنه لا تترتب عليه مفسدة ذات بال ما تقرر في فروع المالكية من منع صلاة الجماعة في مسجد مرتين، فإن علة المنع في ذلك هي أذية الإمام ومع ذلك، فإنهم لم يأذنوا فيه، ولو أذن الإمام.

قال المواق عند قول خليل: (وإعادة جماعة بعد الراتب وإن أذن)،

---

(١) البيان والتحصيل، ٢٧٨/١.

«من المدونة قال مالك: لا يجمع الصلاة في مسجد مرتين إلا أن يكون مسجد ليس له إمام راتب، فلكل من جاء أن يجمع فيه. ابن يونس: إنما لم يجمع في مسجد مرتين لما يدخل في ذلك بين الأئمة من الشحناء ولئلا يتطرق أهل البدع. . .فيجعلون من يؤم بهم. . .»(١).

وقد لاحظ ذلك ابن بشير، لكنه قرر أن نصوص المذهب على المنع مطلقاً، فقد عزا إليه المواق أن العلة إذا كانت الحماية من الأذى للأئمة، فيجوز بإذن الإمام، ثم قال: «ونصوص المذهب أنه لا يجوز مطلقاً»(٢).

ويشدد بعض المالكية أحياناً في سد الذرائع فيتهمون بالتهمة البعيدة، التي تدفعها القرائن، فهم ـ مثلاً ـ لا يقبلون إقرار المريض الذي له دين على الوارث أنه قبض الدين من الوارث أو من كفيله الأجنبي، وهذا يمكن أن نتفهمه، لأن المريض هنا يخشى أن ينقص من مال الورثة شيئاً، ولكنهم يسترسلون في ذلك، فيرون الدين على الأجنبي، يقر الوارث الكفيل به أنه قبضه، فلا يصدقونه، وقد دفع سحنون قولهم بأنه لو أوصى الموروث بالثلث للأجنبي لجاز، ولما احتاج إلى تبقية المال عنده بهذه الطريقة، ففي النوادر والزيادات:

«وقال أشهب في مريض له دين على وارثه وقد تكفل به الأجنبي فأقر أنه قبضه من وارثه أو من كفيله، فلا يصدق ولو كان الدين على الأجنبي والوارث كفيل به فأقر بقبضه في الأجنبي فهو كالأول، وأنكر ذلك سحنون وقال: لو أوصى به للأجنبي (لجاز بثلثه فكيف بهذا).

قال ابن سحنون: إن كان الأجنبي مليًّا به فكما قال سحنون، وإن كان غير ملي فهو يقع لوارثه، وإقراره باطل إن مات من مرضه، وأما إن أقر أنه قبض ذلك من الوارث فإقراره باطل. . .»(٣).

---

(١) التاج والإكليل، بهامش مواهب الجليل، ٤٣٧/٢.
(٢) التاج والإكليل، ٤٤٣/٢.
(٣) النوادر والزيادات، ٢٦٩/٩ ـ ٢٧٠.

ومن غريب تصرف بعض المالكية أن السلطان إذا اتهم شخصاً بتهمة معينة، وحبس عليها، ألزم الشخص بالتعامل مع تلك التهمة وكأنها واقع شرعي، تترتب عليه آثاره، ولا أدري أي ذريعة يسدونها هاهنا، ولقد رد ابن عبدالسلام على ذلك ردًّا شافياً، وإليك إيضاح ما تقدم في هذا النص من مواهب الجليل:

قال الحطاب عند قول خليل: «وإن منعه عدو أو فتنة أو حبس لا بحق، بحج أو عمرة، فله التحلل»:

«ص (أو حبس لا بحق)، ش: حكى ابن الحاجب في حبس السلطان ثلاثة أقوال؛ الأول: أنه كالمرض، وهو قول مالك في الموازية، والثاني: أنه كالعدو، ونقله ابن بشير، وثالثها: إن كان الحبس بحق فكالمرض، وإن كان بباطل فكالعدو، وقال في التوضيح: وهذا القول ذكره في البيان عن مالك، ولم يجعله خلافاً للأول بل ساقه على أنه وفاق، وهو اختيار ابن يونس. انتهى.

وعلى هذا اعتمد المصنف هنا فجعل الحبس لا بحق كحبس العدو، ثم ذكر بعد ذلك الحبس بحق، وجعله كالمرض. (تنبيه): قال ابن عبدالسلام: وظاهر كلام ابن رشد أن الظلم الموجب لتحلل المحبوس وإلحاقه بالعدو، وهو أن يكون ظلماً وعداء في ظاهر الحال، ولا يحتاج أن يكون ظلماً في نفس الأمر حتى أنه إن حبس بتهمة ظاهرة، فهو كالمرض، وإن كان يعلم من نفسه أنه بريء قال: وفيه عندي نظر، وإنما كان ينبغي أن يحال المرء على ما يعلم من نفسه؛ لأن الإحلال والإحرام من الأحكام التي بين العبد وربه، ولا مدخل فيها للولاة فإن علم من نفسه البراءة جاز له التحلل، ولو كان سبب التهمة ظاهراً. انتهى[١].

ومقتضى ما قرره هؤلاء الأئمة في هذه الفرعيات أن يلزم هؤلاء الذين يتهمون بالتعامل بالربا، أن يتوبوا، ولو لم يكونوا في الحقيقة أرادوا الربا،

---

(١) مواهب الجليل، ٩١/٤.

وإذا استرسلنا في ذلك لقلنا، وأن يحكم عليهم بالفسق ظاهراً!!!

إن هذا المسلك ليؤدي إلى التعامل مع التهم وكأنها واقع لازب، وعقوبة غرام لا ينفصل عنها صاحبها بالبينة الظاهرة، فالصناع عند بعض المالكية يضمنون ولو قامت البينة على عدم تفريطهم، وتمضي مضاعفات سد الذرائع لتمنع من بعضهم حقوقهم، فهم أيضاً إذا أتموا المصنوع، وقامت البينة على هلاكه، لا تدفع لهم الأجرة!!!

قال ابن رشد الحفيد: «...وشذ أشهب فضمن الصناع ما قامت البينة على هلاكه عندهم من غير تعد منهم ولا تفريط، وهو شذوذ...واختلف أصحاب مالك إذا قامت البينة على هلاك المصنوع وسقط الضمان عنهم، هل تجب لهم الأجرة أم لا؟ إذا كان هلاكه بعد إتمام الصنعة أو بعد تمام بعضها.

فقال ابن القاسم: لا أجرة لهم، وقال ابن المواز: لهم الأجرة، ووجه ما قال ابن المواز أن المصيبة إذا نزلت بالمستأجر فوجب أن لا يمضي عمل الصانع باطلاً، ووجه ما قال ابن القاسم أن الأجرة إنما استوجبت في مقابلة العمل، فأشبه ذلك إذا هلك بتفريط من الأجير، وقول ابن المواز أقيس، وقول ابن القاسم أكثر نظراً إلى المصلحة لأنه رأى أن يشتركوا في المصيبة»[١].

وفي هذا النص قضيتان يجدر الوقوف عندهما:

الأولى: قوله: «...فأشبه ذلك إذا هلك بتفريط من (الأجير): وكيف تشبه حالة عدم التفريط بحالة التفريط وهما نقيضان؟!».

والثانية: قول ابن رشد: «وقول ابن القاسم أكثر نظراً إلى المصلحة...»، وأي مصلحة هذه التي تحرم الصانع من حقه، وكسب يده، وتشركه في مصيبة ليس له فيها دخل، وإنما يشرك الشخص في مصيبة من لهم به علاقة.

---

(١) بداية المجتهد، ٢/٢٣٢ ـ ٢٣٣.

لكن القضية في نظري لها جانب آخر، يتعلق بتأثر المفتي بجو سد الذريعة، إذ لما رأى الصناع يضمنون سدًا للذريعة على خلاف الأصل للتهمة، ولمصلحة الحفاظ على أموال الناس، بقي متعلقاً بذلك الحكم، وتلك التهمة ولم يستطع أن يتجاوزهما، حتى في غياب تام للمعنى الذي من أجله ضمنوا.

وتتضخم التهمة في بيوع الآجال، فيتجاوز حكم المنع دائرة أصحاب الصفقة، وينال الورثة من هذه التهمة نصيب، ففي البيان والتحصيل:

«ولو باع الرجل من الرجل سلعة بثمن إلى أجل ثم مات لم يجز لورثته أن يشتروها منه بأقل من ذلك الثمن نقداً لأنهم يتهمون على إتمام ما قصد إليه مورثوهم من استباحة الربا»[١].

أترى هذا الميت المسكين، الذي لم تتم له هذه الصفقة قد أوصى ورثته أن يتموا هذا العقد (الربوي)، وكأنه عقد مقدس، أم أن الورثة علموا بتلك الصفقة في حياة المرحوم، وأرادوا له ألا يحرم ذخر هذه الصفقة الربوية، إنه اتهام مرير، يتهم به رجل أفضى إلى ما قدم أو يتهم به ورثته، وهم في هذا الجو المشحون بالموت والعبر، ولكن للمالكية نصوص أخرى، كثيرة، تعطي للذريعة وجهان متغايران: وجه ظاهر، على أساسه وقعت التهمة، ووجه باطن يعرف فيه الشخص حقيقته وباطن أمره، فيتصرف وفقاً لذلك.

وقد وضح ابن رشد هذه الثنائية في قوله متحدثاً عن بعض الصفقات التي يتهم فيها بالتوصل إلى ما لا يجوز «...وفسخ من باب الحكم بالذرائع لا من أجل أنه حرام عليه فيما بينه وبين خالقه...»[٢].

فإذا تصرف على ذلك الأساس، وطبقاً لذلك الإحساس، فلا غضاضة

(١) البيان والتحصيل، ٧/٩٠ ـ ٩١.

(٢) البيان والتحصيل، ٧/٧١.

إذن، ولا يتنافى هذا مع ما يلزمه من أحكام ظاهرة، تنبني على هذه التهمة، كما هو واضح في النص.

ونجد هذه الصورة واضحة أيضاً، فيمن رأى هلال شوال وحده، فإن هذا يتجاذبه طرفان، طرف ظاهر، وهو الاستمرار على الصوم ـ حفاظاً على العرض ـ وتجنباً لعقوبة السلطان وطرف باطن هو علمه بأن هذا اليوم عيد لا يجوز صيامه، ومع أن ظاهر نصوص المذهب تلزمه الصيام ظاهراً وباطناً كما في الموطأ:

«قال: ومن رأى هلال شوال وحده، فإنه لا يفطر، لأن الناس يتهمون على أن يفطر منهم من ليس مأموناً، ويقول: أولئك إذا ظهر عليهم قد رأينا الهلال»[(١)].

ومع ذلك؛ فإن أكثرية نصوص المالكية، تلزمه بالفطر باطناً، والصوم ظاهراً، وتنص على أنه إذا أفطر سرًّا، فلا شيء عليه فيما بينه وبين الله.

ففي النوادر والزيادات:

قال ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، عن مالك، قال: «ومن رآه وحده فليصم هو، وإن كان هلال شوال فلا يفطر. قال عبدالملك: للذريعة إلى الفساد، قال أشهب، ولينوِ الفطر بقلبه، ويكف عن الأكل والشرب، وليس عليه فيما بينه وبين الله في الأكل شيء، من قبل الصيام، ولكن عليه من باب التغرير بنفسه في هتك عرضه، قال أبو زيد في العتبية، عن ابن القاسم: إلا مسافر وحده في مفاز فإنه يفطر...»[(٢)].

وفي البيان والتحصيل:

«وأما إذا رأى هلال شوال وحده دون الناس، وهو في جماعة فقال: إنه لا يجوز له أن يفطر إلا باجتماع من الناس، والفطر له فيما بينه وبين الله

---

(١) الموطأ، ص٢٤٠.

(٢) النوادر والزيادات، ٦/٢ ـ ٧.

جائز بل هو الواجب عليه لنهي رسول الله ﷺ عن صيام ذلك اليوم لكن حظره عليه لما فيه من تعريض نفسه للتهمة وعقوبة السلطان، ومثل هذا في المدونة والموطأ وغيرهما من الدواوين، وأبينه قول أصبغ في سماعه من كتاب طلاق السنة، واستحب ابن حبيب أن ينوي الفطر ولا يظهر إفطاره، والصحيح أن هذا هو الواجب عليه أن يفعله ـ وإن كان ذلك مخالفاً للروايات ـ لأن الصوم من أفعال القلوب، فلا يجوز له أن يعتقد الصوم وهو يعلم أنه عليه حرام»[١].

وفي الدردير على خليل:

«ولا يفطر ظاهراً بأكل أو شرب أو جماع (منفرد بشوال) أي: برؤيته، أي: يحرم فطره (ولو أمن الظهور) أي: الاطلاع عليه خوفاً من التهمة بالفسق، وأما فطره بالنية فواجب، لأنه يوم عيد فإن أفطر ظاهراً وعظ وشدد عليه في الوعظ إن كان ظاهر الصلاح وإلا عُزِّر (إلا بمبيح) للفطر ظاهراً كسفر وحيض؛ لأن له أن يعتذر بأنه إنما أفطر لذلك»[٢].

بل إن المالكية أوجبوا عليه إذا وجد مسوغاً واضحاً يبيح الفطر أنه يفطر ففي حاشية الدسوقي ـ أيضاً ـ (قوله: وأما فطره بالنية فواجب) لكنه لا يخبر به أحداً فإن أخبر به أحداً كان كمن تعاطى المفطر ظاهراً فيوعظ إن كان ظاهر الصلاح وإلا عزر، (قوله: إلا بمبيح) أي: إلا إذا كان المنفرد برؤية هلال شوال متلبساً بعذر مبيح للفطر من مرض أو حيض أو سفر فيجب عليه الفطر ظاهراً كما يجب عليه بالنية عند عدم العذر كذا في خش ومثله في ح عن ابن عبدالسلام، وهو مشكل إذ لِمَ لا يقال: «إن الفطر بالنية يكفي إذ الذي يحرم يوم العيد هو الصوم والفطر بالنية مناف له»[٣].

وقد وسع المرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان الدائرة التي يمكن

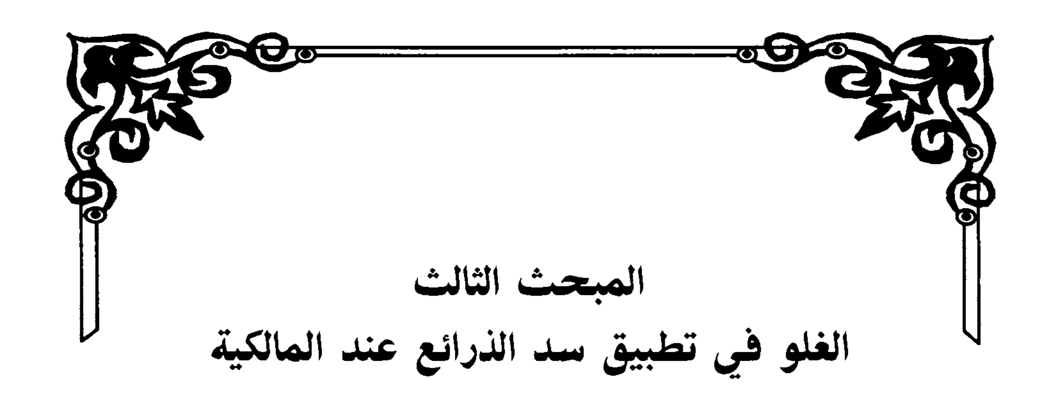
---

(١) البيان والتحصيل، ٣٥١/٢ ـ ٣٥٢.
(٢) الشرح الكبير للدردير، ٥١٢/١.
(٣) حاشية الدسوقي، ٥١٢/١.

لمن رأى هلال شوال أن يتعلل بها من الأعذار، التي تسيغ له الفطر ظاهراً، فقال: «. . .وانظر هل يجوز للرائي أن يفطر، ويدعي أنه نسي؟»[١]، وهو تساؤل وارد حقًّا وطريف، لكن صاحبه معرض للمساءلة، وللكذب معاً، بخلاف المفطر لمبيح - في الظاهر - فإنه أبعد عن المسألة.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) شرح خليل بن إسحاق المالكي المسمى نصيحة المرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان الشنقيطي، تحقيق: حفيد المؤلف الحسن بن عبدالرحمٰن، ط: أولى، ١٤١٣هـ.



المبحث الثالث
الغلو في تطبيق سد الذرائع عند المالكية

إن تصرف المالكية في التعامل مع التهم، يتردد باستمرار بين النظر إلى قوة التهمة، وكثرة القصد، وبين الهبوط في ذلك إلى أوهن التهم، بل النزول في بعض الفرعيات، إلى عدم النظر إلى ارتفاع التهم، والتمسك بسد الذرائع تمسكاً غير مستساغ، وقد تمخض عن هذا التصرف وجود فرعيات، وصفها بعض الفقهاء، والباحثين بأنها غلو ومبالغة في سد الذرائع، هذا ما سأتحدث عنه في هذا المبحث الثالث: الغلو في سد الذرائع، وقد انتقيت نماذج من هذه الصور التي فيها غلو، نتعرف من خلالها على ملامح هذا الغلو، وأسبابه. مع التأكيد على أن هذا الغلو، ليس هو الجادة في المذهب، وأن أكثر الصور التي فيها غلو تجدها قولاً شاذًا تارة، وطوراً تجدها قولاً مرجوحاً، أو فيه خلاف على الأقل. وقولي: (أكثر الصور) احترازاً من بعض الصور القليلة التي فيها غلو واضح مع تبنيها في المذهب وترجيحها.

١ ـ كراهة صيام الست من شوال:

ورد في فضل هذه الأيام حديث صحيح: «**من صام رمضان ثم أتبعه ستًا من شوال كان كصيام الدهر**»[١].

---

(١) مسلم، كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان، حديث رقم: ١١٦٤، صفحة: ٤٥٢.

وقد قيد أصحاب المذهب هذه الكراهة بأن تكون موصولة برمضان، وعللوا ذلك بخوفهم من أن يلحق برمضان ما ليس منه، وإلى هذه المعاني أشار القرطبي بقوله:

«قلت: ويظهر من كلام مالك أن هذا الذي كرهه هو وأهل العلم الذين أشار إليهم، إنما هو أن توصل تلك الأيام الستة بيوم الفطر، لئلا يظن أهل الجهالة والجفاء أنها بقية من صوم رمضان، فأما إذا باعد بينها وبين الفطر، فيبعد ذلك التوهم، وينقطع ذلك التخيل، وما يدل على اعتبار هذا المعنى أن النبي ﷺ كان يصومها، وقد حمى حماية الزيادة في رمضان بقوله: «**إذا دخل النصف من شعبان فأمسكوا عن الصوم**»، وبقوله: «**لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين**»، وإذا كان هذا في أوله، فينبغي أن تحمى الذريعة أيضاً من آخره، فإن توهم الزيادة فيه أيضاً تتوقع. فأما صومها متباعدة عن يوم الفطر بحيث يؤمن ذلك المتوقع فلا يكرهه مالك ولا غيره.

وقد روى مطرف عن مالك أنه كان يصومها في خاصة نفسه، قال مطرف: وإنما كره صيامها لئلا يلحق أهل الجهالة ذلك برمضان. فأما من رغب في ذلك لما جاء فيه، فلم ينهه...»[١].

وعلى هذا الكلام ملاحظات وإيرادات:

أما قوله: «لئلا يظن أهل الجهالة والجفاء أنها بقية من صوم رمضان»، فيرد عليه أن الشرائع لا تعطل لظنون أهل الجهالة، وأن تلك الظنون ليست حادثة، بل كانت قائمة في زمن قول النبي ﷺ لهذا الحديث، فإذ الأمر كذلك، ولم يعتبره الشارع مع قيام الدواعي، فإن ذلك دال على إلغائه.

ثم إن شهرة رمضان مانعة من هذا الإلحاق. مع أنه يلزم من هذا الصنيع أيضاً كراهة الصلوات الرواتب التي تؤدى عقب الفرائض، وهم لا يقولون بذلك ولا غيرهم.

---

(١) المفهم شرح صحيح مسلم، ١٩٥١/٤.

قال الشنقيطي في أضواء البيان:

«فلو كان صوم الستة يلزمه المحذور الذي كرهها مالك من أجله لما رغب فيها النبي ﷺ ولراعى المحذور الذي راعاه مالك.

ولكنه ﷺ ألغى المحذور المذكور، وأهدره، لعلمه بأن شهر رمضان أشهر من أن يلتبس بشيء من شوال، كما أن النوافل المرغب فيها قبل الصلوات المكتوبة وبعدها لم يكرهها أحد من أهل العلم خشية أن يلحقها الجهلة بالمكتوبات لشهرة المكتوبات الخمس وعدم التباسها بغيرها.

وعلى كل حال فإنه ليس لإمام من الأئمة أن يقول: هذا الأمر الذي شرعه رسول الله ﷺ مكروه لخشية أن يظنه الجهال من جنس الواجب.

وصيام الستة المذكورة، وترغيب النبي ﷺ فيها ثابت عنه»[(١)].

٢ ـ وأما قوله ـ أعني: القرطبي صاحب المفهم ـ: «فأما إذا باعد بينها وبين يوم الفطر فيبعد ذلك التوهم، وينقطع ذلك التخيل، ومما يدل على اعتبار هذا المعنى، أن النبي ﷺ كان يصومها، وقد حمى حماية الزيادة في رمضان بقوله: «إذا دخل النصف من شعبان فأمسكوا عن الصوم، وبقوله: لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين، وإذا كان هذا في أوله، فينبغي أن تحمى الذريعة أيضاً في آخره، فإن توهم الزيادة فيه أيضاً تتوقع...».

فالرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إن الذي نهى عن تقدم رمضان بصوم هو الذي أمر بصيام ست في آخره، فلو كان ثمة محذور لبيَّنه كما بيَّنه في أول الشهر.

الوجه الثاني: أن النهي عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين يقابله النهي عن صيام عيد الفطر في آخر رمضان وهو لعمري حاجز حصين، بل هو أقوى في حماية حدود الشهر من النهي المتقدم، لأن اليوم الذي قبل

---

(١) أضواء البيان، ٣٧٢/٧.

رمضان يجوز صومه لعادة (بنص الحديث)، وألحق به أكثر أهل العلم، صيامه لقضاء أو كفارة أو نذر صادف، أو تطوع، بل إنهم لم يكرهوا صيامه إلا على معنى أن يصومه الشخص للاحتياط فقط.

أما اليوم الذي في آخره وهو الفطر فهو محرم الصوم لأي غرض كان فلا يحتاج أن تزاد عليه أيام أخرى.

الوجه الثالث: أن النهي عن الصوم في انتصاف شعبان، وإن صححه الترمذي وابن حبان والحاكم والطحاوي، فقد ضعفه من هم أجلّ من هؤلاء وأعلم بالعلل، عبدالرحمٰن بن مهدي والإمام أحمد وأبو زرعة الرازي، وقال النسائي في السنن الكبرى: «لا نعلم أحداً روى هذا الحديث غير العلاء بن عبدالرحمٰن»[1].

وقال الحافظ في الفتح لما ذكر الحديث: قال أحمد وابن معين: منكر[2].

ثم إن المالكية أيضاً لم يعملوا به، وهو أيضاً مخالف لمفهوم لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، كما أنه مخالف للهدي النبوي في الصيام.

الوجه الرابع: أن مقتضى سد الذرائع عند المالكية أن لا يجيزوا في اليوم الذي قبل رمضان، صوم التطوع. وذلك لأن الحديث إنما استثنى صيام العادة، وإلحاق التطوع به قياس مع الفارق، ولذلك لم يقبل به الشافعية خصوصاً مع تعلقه بموضوع خطير وهو إلحاق زيادة برمضان ـ ليست منه ـ فعجباً للمالكية كيف أجازوا التطوع في اليوم الذي قبل رمضان مع مخالفة ذلك لظاهر الحديث، ومنعوا التطوع بالصوم في الأيام الست بعد رمضان مع وجود حديث صريح في الترغيب فيها، ومع وجود حاجز حصين بين رمضان وهذه الست، وهو يوم الفطر الذي يحرم الصوم فيه بنص الحديث.

---

(١) السنن الكبرى للنسائي: ١٧٢/٢.

(٢) فتح الباري، ١٢٩/٤.

أضف إلى ذلك أن إضافة يوم إلى شهر أكثر رواجاً وأسهل من إضافة ستة أيام إليه، والله أعلم.

وقد رد ابن قدامة الحنبلي ردًّا موجزاً على دعوى كراهة هذه الست إجراء لها مجرى النهي عن تقدم رمضان بيوم أو يومين، خلاصة هذا الرد هي ما أشرت إليه فيما مضى مفصلاً... وأشار إليه ابن قدامة بإيجاز فقال: «...ولا يجري هذا مجرى التقديم لرمضان، لأن يوم الفطر فاصل»(١).

وقد ذكر في النوادر والزيادات قيداً غريباً حقًّا:

«قال مطرف: وإنما كره مالك صيامها لئلا يلحق أهل الجهل ذلك برمضان. وأما من رغب في ذلك لما جاء فيه، فلم ينهه»(٢).

فقوله: «...وأما من رغب في ذلك لما جاء فيه، فلم ينهه».

فعلى هذا الكلام مؤاخذات؛ منها:

١ أن الذين يصومون هذه الست من شوال، إنما صاموها، لما جاء فيها من النصوص، ولو لم يرد فيها نص، لكان ما رآه مالك هنا من النهي عن تخصيصها بصوم وارداً.

٢ ـ إذا كان المقصود من هذا النص أنها تستحب لأهل العلم دون أهل الجهل، فهذا تحكم يخالف النص، بل إنه يخالف معلماً آخر للمالكية في سد الذرائع، وهو أن من يقتدى به تسد الذرائع في حقه أكثر من غيره.

٣ ـ أن كلام مطرف هذا يدل على ضعف ما ذكره بعض المالكية من أن مالكاً ـ رحمه الله ـ لم يطلع على النص، ولو اطلع عليه لقال به، فكلام مطرف إذن يشير إلى أن مالكا مطلع على ما ورد من الترغيب في صوم هذه الأيام من شوال.

وقد رأى بعض أهل العلم أن مالكاً لم يبلغه الحديث الوارد في فضل

---

(١) المغني، ٤/٤٣٩.

(٢) النوادر والزيادات، ٢/٨٢ ـ ٨٣.

صيام ستة من شوال، وإلا قال به، وهذا محتمل، لكن يحتمل أيضاً أن يبلغه ولا يعمل به لعدم صحته عنده، أو لوجود دليل أرجح، أو لعمل أهل المدينة، أو لغير ذلك من الأسباب.

وقد مال ابن عبدالبر إلى كون مالك اطلع على الحديث، فقال: «وما أظن مالكاً جهل الحديث والله أعلم، لأنه حديث مدني انفرد به عمر بن ثابت، وقد قيل: إنه روي عن مالك، ولولا علمه به ما أنكره، وأظن الشيخ عمر بن ثابت لم يكن عنده ممن يعتمد عليه، وقد ترك مالك الاحتجاج ببعض ما رواه، وقد يمكن أن يكون جهل الحديث ولو علم به لقال به والله أعلم»[(١)].

نعم؛ لم ينفرد مالك بالقول بكراهته، إذ هو مروي عن أبي يوسف وأبي حنيفة، لكن ذلك غير معتمد في المذهب الحنفي:

قال في تحفة الأحوذي: «قول من قال بكراهة صوم هذه الستة باطل، مخالف لأحاديث الباب، ولذلك قال عامة المشايخ الحنفية بأنه لا بأس به، قال ابن الهمام: صوم ست من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته، وعامة المشايخ لم يروا به بأساً»[(٢)].

ويقول النووي: «في حديث الباب دلالة صريحة لمذهب الشافعي وأحمد، وداود وموافقيهم، في استحباب صوم هذه الستة، وقال مالك وأبو حنيفة: يكره ذلك، قال مالك في الموطأ: ما رأيت أحداً من أهل العلم يصومها، قالوا: فيكره لئلا يظن وجوبه، ودليل الشافعي وموافقيه هذا الحديث الصحيح الصريح، وإذا ثبتت السنة فلا تترك لترك بعض الناس أو أكثرهم أو كلهم لها، وقولهم: قد يظن وجوبها ينتقض بصوم يوم عرفة، وعاشوراء وغيرها من الصوم المندوب»[(٣)].

---

(١) الاستذكار، ٢٥٩/١٠.
(٢) تحفة الأحوذي، ٤٦٧/٣.
(٣) النووي على مسلم، ٥٦/٨.

وقد أشار النووي هنا إلى رد علة أخرى علل بها المالكية كراهة صوم ست من شوال وهي خيفة ظن وجوبها فبين أن طرد هذه العلة يفضي إلى اطراح أيام أخرى متفق على ندبية صومها، وهو رد قوي.

وليس الغرض هنا هو بسط أقوال أهل العلم في هذه المسألة وإن كان ذلك أجلى للصورة، وأكثر إيضاحاً للملابسات، ولكن الغرض هو الإشارة إلى وجه الغلو في هذه المسألة، والشبهات التي يتشبث بها من يريد الدفاع عن هذه الفرعية.

فالمالكية هنا قالوا بسد الذرائع، وليس سد الذرائع في حد ذاته غلوًّا، بل هو قاعدة جليلة، تكمل مقاصد الشرع، ولكنها هنا لم تخالف فقط ظاهر الحديث، بل سدت الذرائع ـ أيضاً ـ بطريقة قوية يمكن إيجاد صور أخرى أخف منها، وأنسب، تضمن تطبيق الحديث، وتتجاوز المخلفات التي قد يتركها هذا التطبيق في بعض النفوس أو الإيهام الذي قد يتركه عند الجهال أو العوام، وإلى بعض أوجه هذا العلاج أشار البرهاني بقوله:

«علاج هذا الأمر يمكن استدراكه في أمرين، البيان بالقول والتنبيه على أنها مستحبة غير واجبة، وبالفعل، بتركها في بعض السنين، من بعض من يقتدى به، وصومها في البعض الآخر، ليقرر ذلك عندهم قولاً وفعلاً»[(١)].

ولا بد أن أذكر هنا في هذا المقام بضابط هام قد ينير الدرب لتطبيق هذه القاعدة تطبيقاً مرناً مستنيراً.

فالقضية إذا كانت مباحة، فإن سد الذرائع بتركها بمجرد أن توهم إيهاماً ما، أمر سهل لا غبار عليه، لكن إن كانت مندوبة أو واجبة، فإنه ينظر إن كان هذا الإيهام أو هذه المفسدة المتوهمة، قائمة في زمن التنزل، وورود الشرع بمشروعيتها، فإنه لا عبرة هنا بهذا الإيهام ولا هذه المفسدة، ما دام الشارع لم يراعها، وإن كان هذا الإيهام حادثاً، فهنا محل الاجتهاد والموازنة بين المفسدة المتوهمة أو المحققة، وبين مصلحة تطبيق النص،

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٦٣١ ـ ٦٣٢.

وهذا مقام يكاد يضلع فيه أهل الرسوخ الموقعون عن رب العالمين، ويرقل فيه المتعالمون.

٢ ـ كراهتهم القبلة للصائم ولو كان يأمن على نفسه مع تكاثر الأحاديث في إباحة ذلك عن النبي ﷺ:

فعن عائشة ﵂ قالت: كان النبي ﷺ يقبل إحدى نسائه وهو صائم، وفي حديث آخر عن عمر بن أبي سلمة أنه سأل رسول الله ﷺ: أيقبل الصائم؟ فقال له رسول الله ﷺ: «**سل هذه**»، ـ لأم سلمة ـ فأخبرته أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك.

فقال: يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال له رسول الله ﷺ: «**أما والله إني لأتقاكم لله، وأخشاكم له**»[(١)].

قال عياض: «...وإن كانت القبلة لا تؤدي إلى شيء مما ذكر ولا تحرك لذة، فلا معنى للمنع منها إلا على طريقة من يخشى الذريعة، فيكون للنهي عن ذلك وجه»[(٢)].

وقول عياض: «فلا معنى للمنع منها»، قول سديد، إلا أنه تعقب ذلك بقوله: «إلا على طريقة من يخشى الذريعة، فيكون للنهي عن ذلك وجه».

وأي وجه، هذا الوجه الذي ذكره القاضي عياض، ألم يكن ذلك الوجه قائماً لما قال النبي ﷺ ذلك الحديث، ثم إن جميع الأحاديث الواردة في الباب تدل على الإباحة، بل تدل على مداومة النبي ﷺ على ذلك الفعل، الذي زعم أنه مكروه، فإن بعض هذه الأحاديث ورد بلفظ (كان)، وقد اختلف الأصوليون في دلالة كان، هل تدل على العموم أو لا، والأصح عند المحققين، عدم عمومها[(٣)]، ولكن دلالتها على وقوع الفعل مرات عديدة، جلية.

---

(١) مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، حديث: ١١٠٨، ص٤٢٩.

(٢) إكمال المعلم، ٤/٤٣.

(٣) انظر: حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع، ١/٤٢٥.

فمحال أن يداوم النبي ﷺ على فعل مكروه، ولا يمكن ادعاء الخصوصية، لأن عمر بن سلمة قد استفتى النبي ﷺ، فأفتاه بمشروعية ذلك، مع أن ادعاء الخصوصية يحتاج إلى دليل.

وقد حرر هذه المسألة القرطبي تحريراً بالغاً فقال:

«قول عائشة ﵂: «كان رسول الله ﷺ يقبلني وهو صائم، هذا الحديث وحديث ابن عمر الآتي بعد هذا... فإنها تدل على إباحة القبلة للصائم مطلقاً، وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وأحمد وإسحاق وداود وكرهها قوم مطلقاً، وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله.

وفرق قوم فكرهوه للشاب وأجازوه للشيخ، وهو مروي عن ابن عباس، وإليه ذهب أبو حنيفة، والشافعي، والثوري، والأوزاعي، وحكاه الخطابي عن مالك، وقد روى ابن وهب عن مالك أنه أباحها في النفل، ومنعها في الفرض.

وسبب هذا الخلاف معارضة تلك الأحاديث لقاعدة سد الذرائع... وقولها: «أيكم يملك إربه كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه»... وهذا يدل على أن مذهبها منع القبلة مطلقاً في حق غير النبي ﷺ، وإنما فهمت خصوصيته بجواز ذلك، وهو خلاف ما في حديث أم سلمة فإنه سوى بينه وبين غيره في إباحة ذلك، والأخذ بحديث أم سلمة أولى، لأنه مبين للقاعدة، ونص في الواقعة وقول عائشة اجتهاد منها»[1].

ولو كان المالكية قيدوا الكراهة بما إذا خاف اللذة لكان ذلك موافقاً لكثير من أهل العلم، ولأمكن الإبقاء على دلالات الأحاديث في حدود ما، ولكن الذي في كتب المالكية، هو الكراهة مطلقاً للقبلة، ففي النوادر والزيادات:

---

(١) المفهم، ١٨٤٨/٤ ـ ١٨٥٠.

«ومن المجموعة قال ابن القاسم: شدد مالك في القبلة للصائم في الفرض والتطوع... ومن المختصر: ولا أحب للصائم في فرض، أو تطوع، أن يباشر، أو يقبل، فإن فعل ولم يمذ فلا شيء عليه، وإن أمذى فعليه القضاء...»(١).

وفي المدونة: «...قلت: أكان مالك يكره للصائم القبلة؟ فقال: نعم...».

فهذه النصوص واضحة في كراهة القبلة للصائم مطلقاً ووجه الغلو فيها، أنها مع اطراحها لدلالات النصوص الصريحة، فإنها أيضاً سدت الذرائع بأوسع الطرق مع إمكان اللجوء إلى أيسر من ذلك على حسب ما بيَّنته سابقاً، فكان يكفي هنا من سد الذرائع أن تكره القبلة إذا خيف أن تؤدي إلى محظور، وقد أدى هذا الحكم المتشدد في الذرائع إلى التشدد في آثارها، فمن ذلك ما ورد في النوادر والزيادات:

«...ومن العتبية، ابن القاسم عن مالك...وإن قبلها فالتذ وأنعظ، ولم يمذ فليقض...»(٢).

وهذه الرواية وإن استنكرها بعض المالكية، إلا أنها رواية صحيحة كما ترى، وهي ناتجة لا شك، عن الجو الشديد الذي اكتنف هذه الفرعية، فلا تستغرب هذه الآثار والنتائج المتشددة، ما دامت مقدماتها بتلك الدرجة.

إنه ينبغي ونحن نستحضر جو سد الذرائع في مثل هذه الفرعيات، أن نستحضر سد الذرائع أمام رد النصوص واطراحها، لأنه ما من حديث إلا يمكن أن يرد بمثل هذه الاحتمالات التي لم يعتبرها الشرع، مع قيامها وقت الورود، فينبغي إذن سد الذرائع أمام هذه المسلكيات للحفاظ على قدسية النصوص، خصوصاً وأن اطراحها لو كان يحقق مصلحة لما أغفله الشارع،

---

(١) النوادر والزيادات، ٢/٤٧.

(٢) النوادر والزيادات، ٢/٤٧.

وألغاه، ولأن طرد ذلك العمل، يؤدي إلى ما لا يوافق عليه مطرح تلك النصوص.

٣ ـ المسألة الثالثة: «وسئل عن المحرم يكثر عليه قمل إزاره فيبيعه لموضع ما فيه من القمل:

قال: لا بأس بذلك، قال سحنون: إذا باعه أليس قد عرضه للقتل؟!!»[(١)].

ووجه الغلو في هذه الصورة أنها قد أغفلت المقصد الحقيقي من سد الذرائع في هذا النوع من المناسك، وهو ترك الترفه وترك إماطة الأذى، وما يتبع ذلك من مقاصد تربية النفس على الخشونة، والصبر على الطاعة.

وليس المقصد من هذا الحفاظ على حياة القمل، وهذا المسلك يدفعنا إلى القول بأن المرامي، والمعاني التي بني عليها سد الذريعة، إذا لم تراجع باستمرار فإن ذلك سيؤدي لا محالة إلى إيجاد فرعيات، تؤذن بعودة الإصر والأغلال التي رفعتها هذه الشريعة المباركة.

وإذا كان هذا الخطأ في الاجتهاد من عالم محقق، فما بالك بكثيرين دونه في الرتبة قد اعتنوا بالتخريج والتفريع، دون الوقوف غالباً عند المقاصد والمعاني.

لكن الفقيه المحقق ابن رشد قد تفطن إلى ما في هذه الفتوى من إغفال للمعنى الذي من أجله سدت الذريعة. فناقش ذلك بنفس طويل، وفطنة متميزة.

قال محمد بن رشد: «أجاز له مالك بيع إزاره لموضع ما فيه من القمل، كما يجوز له أن يتركه ويلبس غيره، إذ ليس عليه أن يتمادى على لباس الثوب الذي أحرم فيه إلى آخر إحرامه، ورأى سحنون أنه إذا باعه فقد عرض القمل للقتل كما لو طرد صيداً من الحرم إلى الحل، وليس هو مثله،

---

(١) البيان والتحصيل، ٣/٤١٥.

لأنه إذا طرد الصيد من الحرم إلى الحل فقد أخرجه من مأمن إلى غير مأمن، لأنه كان في مكان لا يصاد فيه فأخرجه إلى مكان يصاد فيه، والقمل الذي في الثوب حكمه قبل البيع كحكمه بعد البيع في جواز قتله لمن ليس بمحرم، وليس على من صار القمل في ثوبه أن يمنع الناس من قتله. إنما عليه أن لا يقتله، ولا يأمر من يقتله، ألا ترى أن من أحرم وبيده صيد يرسله في الحل وليس عليه أن يمنع الناس من صيده، ولم ير مالك بيعه ثوبه لمكان ما فيه من القمل مميطاً عن نفسه الأذى، بخلاف المسألة التي في الرسم الذي قبل هذا، والفرق بينهما أنه فعل هاهنا ما يجوز له من بدل ثوبه وهناك ما لا يجوز من إلقاء القمل عنه»[1]. وهكذا فرق ابن رشد بين الصورتين المتفقتين في الصورة والمبنى، ببيان اختلافهما في الحقيقة والمعنى.

٤ ـ كراهة قراءة السجدة في الفريضة:

«وقد كره مالك قراءة السجدة في الفريضة، لأنها تشوش على المأموم فكرهها للإمام، ثم للمنفرد حسماً للباب»[2]. وفي المذهب نغمة أخرى أقل حدة، ولكن أخفاها صخب الصوت الآخر ورهجه، ففي التفريع: «...ولا بأس بقراءة السجدة في النافلة والمكتوبة إذا لم يخف أن يخلط على من خلفه صلاته، وقال ابن القاسم: لا يقرأ سورة فيها سجدة في المكتوبة إماماً كان أو منفرداً»[3]

وفي هذين النصين نلاحظ ما سبق وأن تكلمنا عليه، فقراءة السجدة

---

(١) البيان والتحصيل، ٣/٤١٥.

(٢) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب لأحمد بن علي المنجوري ٢/٧٢٧، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبدالله الشنقيطي، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك ص٢١٩ ـ ٢٢٠. أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: أحمد بوطاهر، الرباط: ١٩٨٠.

(٣) التفريع لأبي القاسم عبدالله بن الحسين بن الجلاب البصري، ١/٢٧٠، دراسة وتحقيق الدكتور حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط: أولى، ١٤٠٨هـ.

في الفريضة إنما منعت لئلا تكون ذريعة إلى التشويش على الإمام ورغم مخالفة هذا الحكم للحديث الثابت الذي سيرد فيما بعد ـ إن شاء الله ـ فإن القضية لم تقف عند هذه العلة، بل كرهت أيضاً حيث لا توجد هذه العلة حسماً للباب.

وإنك لتجد اضطراباً كثيراً في هذه الفرعية، فإنهم أحياناً يراعون هذه العلة، وأحياناً يغفلونها، وأحياناً يترددون في درجة وجودها، وفي البيان والتحصيل:

«قلت له: سمعتك تكره للإمام أن يقرأ بسورة فيها سجدة مخافة اختلاط ذلك على من وراءه، أرأيت إن كان من خلفه قليلاً لا يخاف أن يخلط عليهم؟ فقال: لا أرى بذلك بأساً، وإن ناساً ليفعلون ذلك، قال محمد بن رشد: معناه فيما يجهر فيه، وكرهه في المدونة بكل حال، إذ لا يأمن أن يخلط على بعضهم وإن كانوا قليلاً، وكره ذلك ابن القاسم للفذ وحكي أنه هو الذي رأى مالكاً ينحو إليه، وذلك لما يخشى أن يدخل على نفسه بذلك من السهو، والله أعلم، إذ قد روي أن رسول الله ﷺ كان يقرأ يوم الجمعة بسورة السجدة، فسجد فيها، وبسورة هل أتى على الإنسان، وبالله التوفيق»[(١)].

وقد أفادنا ابن رشد هنا بعلة لمنعها على الفذ، ليست هي التي ذكرها المنجوري، وغيره وهي أنه إنما كرهها للفذ لما يخشى أن يدخل على نفسه بذلك من السهو.

وإنها لعلة ضعيفة كما ترى.

وكأن ابن رشد أحس بمخالفة هذا الحكم للحديث، فقال: «...والله أعلم إذ قد روي أن رسول الله ﷺ كان يقرأ يوم الجمعة السجدة فيسجد

---

(١) البيان والتحصيل، ٤٧٦/١ ـ ٤٧٧.

فيها، وبسورة هل أتى على الإنسان...»[1].

مع أني لا أدري قول ابن رشد: «إذ قد روي»، هل جرى فيه على اصطلاح أهل الحديث، فضعف هذا الحديث الذي أخرجه الشيخان، أم ذكر ذلك اختصاراً وهو اللائق به، إذ هذا الحديث لا يمكن أن يضعف من ناحية الإسناد، وليس يضعفه أن يترك البعض العمل به وما أشار إليه ابن رشد صرح به صاحب إيضاح المسالك، فقال بعد ذكره لهذه الفرعية: «والحق الجواز للحديث»[2].

وهذا الحديث نصه: عن أبي هريرة ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ يوم الجمعة في صلاة الفجر، ألم تنزيل السجدة، وهل أتى على الإنسان».

قال القرطبي: «وسجوده ﷺ في صلاة الجمعة عند قراءة السجدة دليل على جواز قراءة السجدة في صلاة الفريضة، وقد كرهه في المدونة، وعلل بخوف التخليط على الناس، وقد علل بخوف زيادة سجدة في صلاة الفرض، وهو تعليل فاسد بشهادة الحديث»[3].

بهذه القوة والتجرد رد هذا العلامة المالكي بعض هذه العلل الكثيرة التي من أجلها كره المالكية سجود التلاوة في الفريضة وهذ العلة هي خوف زيادة سجدة في صلاة الفرض. فبين أن هذه العلة عليلة، فما دام الشارع قد طلبها من القارئ فلم تعد زائدة، وليس القرطبي وحده هو الذي تنبه لذلك.

قال المواق عند قول خليل: «وتعمدها بفريضة».

«...من المدونة قال ابن القاسم: أكره للإمام أن يتعمد في الفريضة

---

(١) البخاري، كتاب الجمعة باب ما يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة، ص١٧٩، حديث: ٨٩١، ومسلم في كتاب الجمعة: باب ما يقرأ في يوم الجمعة، ص٣٣٨، حديث رقم: ٨٨٠.

(٢) إيضاح المسالك، ص٢٢٠.

(٣) المفهم، ١٤٧٦/٣.

قراءة سورة فيها سجدة لأنه يخلط على الناس صلاتهم، وأكره أن يتعمدها الفذ في الفريضة وهو الذي رأيت مالكاً يذهب إليه.

ابن بشير: الصحيح الجواز لمداومته ﷺ على (ألم) في الصبح، وعلى ذلك كان يواظب الخيار من أشياخي وأشياخهم»[١].

فابن بشير هنا قد صحح قراءتها مستنداً إلى الأثر، ونسبها إلى شيوخ من المالكية.

واعلم أن المالكية لم ينضبطوا في علتهم الأساسية التي ذكروها، وهي التخليط على المأموم، فقد أجازوا قراءتها في النافلة مطلقاً، ففي حاشية العدوي:

«إنما كره لأنه إن لم يسجد دخل في الوعيد، وإن سجد يزيد في سجود الفريضة على أنه ربما يؤدي إلى التخليط على المأمومين، أي: وأما المأموم فلا يكره له الصلاة خلف شافعي يقرؤها ويسجدها معه، فإن ترك ذلك فلا شيء عليه، وقوله في الفريضة ـ أي: لا النافلة ـ: فلا يكره تعمدها في النفل فذًا أو جماعة، جهراً أو سرًا، في حضر أو سفر، ليلاً أو نهاراً متأكداً أو غير متاكد، خشي على من خلفه التخليط أم لا»[٢].

وكأنهم تفطنوا إلى أن ظاهر هذا الصنيع ينقض بعض عللهم، مثل تعليلهم ترك قراءة آيات السجدة في الفريضة بأنها زيادة سجدة مع أنهم أباحوها في النافلة مطلقاً، ففي حاشية الدسوقي:

«وفيه أن تلك العلة موجودة في النافلة، ويمكن أن يقال: إن السجود لما كان نافلة والصلاة نافلة صار كأنه ليس زائداً بخلاف الفرض. إن قلت: إن مقتضى الزيادة في الفرض البطلان، قلت: إن الشارع لما طلبها من كل قارئ صارت كأنها ليست زائدة محضة»[٣].

---

(١) التاج والإكليل، ٢/٣٦٧.

(٢) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ١/٣٦١، دار الفكر، ط: ١٤٢٥هـ.

(٣) حاشية الدسوقي، ١/٣١٠.

ويمكن أن يجاب على ما أورده الدسوقي في حاشيته بأن هذه الزيادة إذا كان الشارع أقرها فلا فرق فيها بين فريضة ونافلة، وإن كانت لم ترد في الشرع، فلا يجوز زيادتها في فرض ولا نافلة.

ولو أن المالكية اقتصروا على ما ذكره الأحناف، والحنابلة من قصر ذلك على الصلاة السرية، لكان خيراً لهم، ولكان أكثر تمشياً مع علتهم، ففي إعلاء السنن:

قال في البدائع: «ويكره للإمام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراءة».

وقال ابن قدامة في الشرح الكبير:

«مسألة: (ولا يستحب للإمام السجود في صلاة لا يجهر فيها) قال بعض أصحابنا: يكره للإمام قراءة السجدة في صلاة السر فإن قرأ لم يسجد. وبه قال أبو حنيفة، لأن فيه إيهاماً على المأموم، وقال الشافعي: لا يكره لما روى ابن عمر، أن النبي ﷺ سجد في الظهر، ثم قام فركع، فرأى أصحابه أنه قرأ سورة السجدة، رواه أبو داود، قال شيخنا: واتباع سنة النبي ﷺ أولى»[1].

وما ذهب إليه الأحناف وبعض الحنابلة مستساغ لولا حديث ابن عمر، أن النبي ﷺ سجد في صلاة الظهر ثم قام فركع، فرأينا أنه قرأ تنزيل السجدة وقد اختلف الأئمة في تصحيحه.

وقد ذهب صاحب جواهر الإكليل مذهباً آخر، هو أن قراءة السجدة بفريضة قد نسخ!!!

قال صاحب جواهر الإكليل: «(و) كره (تعمد) قراءة آيت(ها) أي: السجدة (بفريضة) من الصلوات الخمس، ولو صبح يوم الجمعة، وفعله ﷺ

(١) الشرح الكبير لابن قدامة، ٤/٢٣٢ ـ ٢٣٣.

محمول على عدم تعمدها، ولم يصحبه عمل فدل على نسخه»[١]، وإن هذا الكلام غريب من عدة نواح:

١ ـ من أين للمصنف أن فعله ﷺ محمول على عدم تعمدها؟ وإنها لدعوى عريضة يمكن أن تقال في كل السنن الأخرى.

٢ ـ وقوله: (ولم يصحبه عمل): ومع أن هذه القاعدة التي طالما رد بها الحديث غير مسلمة، فإن هذا الحديث عمل به كثير من الأئمة، وقد أوردت ذلك سابقاً، فهل يعني المؤلف بالعمل عمل المالكية!! وحتى المالكية أنفسهم لم يتفقوا على هذا العمل المخالف للسنة، كما بينت ذلك.

٣ ـ قوله: «فدل على نسخه»: إن ترك العمل بالحديث ـ إذا سلم ـ أكثر دلالة على ضعفه منه على نسخه، إذ النسخ لا يثبت بالاحتمال بل لا بد في النسخ من دليل صحيح يدل عليه، وحتى الإجماع نفسه لا ينسخ الحديث، وإنما مستنده، هو الذي ينسخ الحديث، قال صاحب المراقي متحدثاً عن النسخ:

رفع لحكم أو بيان الزمن بمحكم القرآن أو بالسنن
فلم يكن بالعقل أو مجرد الإجماع بل ينمى إلى المستند[٢]

وخلاصة القول: إن المالكية هنا أخذوا بالذريعة من أشد جوانبها ولم يثبتوا على تعليل واحد، فتارة يعللون بأمر، ثم ينقضونه حفاظاً على صورة القاعدة، وهو أمر لا يتمشى مع ما بني عليه مذهبهم من الدوران مع مقاصد الشرع ومعانيه، ثم يعللون بأمر آخر، وينقضونه أيضاً، فلم يسلم لهم تعليل، فكل علة عللوا بها نقضوها بأيديهم.

فقد قالوا: إن العلة في ترك قراءة السجدة في الفرض، خوف التخليط على المأمومين، ثم أباحوا القراءة في النافلة ولو في جماعة. وكرهوا قراءتها

---

(١) جواهر الإكليل، ٧٢/١.
(٢) انظر: نشر البنود، شرح مراقي السعود، للشيخ سيدي عبدالله ابن الحاج إبراهيم، ٧٢٨/١، الطبعة الأولى، ١٤٢٦.

أيضاً في الفرض للفذ، رغم عدم وجود علة التخليط، ولكن بعضهم تفطن إلى هذا الأمر فعلل المنع هنا، بوجود علة التخليط على نفسه!!! أي: أنه قد يسبب لنفسه السهو بهذا السجود!!! مع أن بعضهم لم يذكر هذه العلة، وإنما قال: إن العلة في منعها على الفرد، ـ وإن لم توجد العلة ـ هو حسم الباب والمبالغة في سد الذريعة، وهذا يرجع إلى ما قررته من الغفلة عن المقصد الشرعي، والمحافظة على صورة القاعدة، ولو خالفت نصًا، وإن هذا لشيء عجاب!!!

كما أنهم ذكروا علة أخرى هي خوف الزيادة على الفريضة، ثم أباحوا ذلك في النافلة، وفيها نفس المعنى.

٥ ـ ومن تلك الصور ـ أيضاً ـ مما فيه غلو وحرج، ما اشتهر عند المالكية باسم الدولابية لدوران الشك فيها:

قال المواق عند قول خليل: «وإن شك أطلق واحدة أو اثنتين، أو ثلاثاً لم تحل إلا بعد زوج، وصدق إن ذكر في العدة، ثم إن تزوجها وطلقها فكذلك إلا أن يبت». (المتيطي[١]: سمى هذه المسألة الدولابية ونص المدونة: من لم يدر طلق أواحدة أم اثنتين أم ثلاث فهي ثلاث، فإن ذكر في العدة أنها أقل، فله الرجعة، وإن ذكر ذلك بعد كان خاطباً من الخطاب، ويصدق في ذلك، وإن بقي على شكه حتى تزوجها بعد زوج ثم طلقها واحدة أو اثنتين لم تحل له إلا بعد زوج، وكذلك بعد ثان وثالث ومائة زوج إلا أن يبت طلاقها وهي تحته في أي نكاح كان، فتكون إن رجعت إليه على ملك مبتدأ»[٢].

---

(١) المتيطي: علي بن عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، أبو الحسن المتيطي، وبه اشتهر، صاحب الوثائق المشهور، مهر في كتابة الشروط، حتى لم يكن في وقته أقدر منه عليها، ت: ٥٧٠هـ. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، ١/٣٥٢، تحقيق: الدكتور علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، ط: أولى، ١٤٢٣هـ.

(٢) التاج والإكليل، ٥/٣٨١ ـ ٣٨٢.

وفي حاشية الدسوقي:

«وإن بقي على شكه، وتزوجها، بعد زوج آخر، وطلقها طلقة أو اثنتين لم تحل له كذلك، حتى تنكح زوجاً آخر، لأنه إذا طلقها واحدة، احتمل أن يكون المشكوك فيه اثنتين، وهذه ثالثة، ثم إن تزوجها، وطلقها، لا تحل له إلا بعد زوج لاحتمال كون المشكوك فيه واحدة وهاتان اثنتان محققتان، ثم إن طلقها ثالثة بعد زوج لم تحل له إلا بعد زوج لاحتمال كون المشكوك فيه ثلاثاً، وقد تحقق بعدها ثلاث، وهذا لغير نهاية، لأن لكل ثلاثة أزواج دوراً، لأولهم سبق اثنتين، ولثانيهم سبق واحدة، ولثالثهم سبق ثلاث، إلا أن يبت طلاقها. . .»[١].

ووجه الغلو في هذه القضية قد أوضحه البرهاني بقوله: «. . .فلأنهم أوقعوا الثلاث على من شك، هل طلق واحدة أو اثنتين، أو ثلاثاً، ويقتضي هذا أن تحرم عليه، حتى تنكح زوجاً آخر، ولو بقي الأمر عند هذا الحد، لما كان في الأمر مشكلة.

لكنهم قالوا: إن بقي على شكه وتزوجها، بعد زوج آخر، وطلقها طلقة أو اثنتين، لم تحل له كذلك، حتى تنكح زوجاً آخر، لأنه إذا طلقها واحدة احتمل أن يكون المشكوك فيه اثنتين، وهذه ثالثة، ثم إن تزوجها، وطلقها، لا تحل له إلا بعد زوج، لاحتمال كون المشكوك فيه واحدة، وهاتان اثنتان محققتان. ثم إن طلقها ثالثة بعد زوج، لم تحل له إلا بعد زوج، لاحتمال كون المشكوك فيه ثلاثاً، وقد تحقق بعدها ثلاثاً، وهكذا لغير نهاية، لأن لكل ثلاثة أزواج دوراً لأولهم سبق اثنتين، ولثانيهم سبق واحدة، ولثالثهم سبق ثلاث، إلا أن يبت طلاقها، كأن يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو إن لم يكن طلاقي عليك ثلاثاً، فقد أوقعت عليك تكملة الثلاث، فينقطع الدور، وتحل له بعد الزوج.

ولعمري إنهم بهذا الحكم، أرادوا أن يخرجوا من مواقعة حرام

---

(١) الدسوقي، الشرح الكبير، ٤١١/٢.

مشكوك فيه، فوقعوا في التكليف بما لا طاقة لأحد به، على وجه التحقيق، وما كان لأصل سد الذرائع أن يسد ذريعة ليفتح غيرها.

وقد كان بالإمكان الخروج من الشك، إما بالرجوع إلى أصل اليقين المعروف، وهو أن اليقين لا يزول بالشك، وهو مذهب الأئمة الثلاثة، وعليه تقع طلقة واحدة، على من شك: هل أوقع واحدة أو اثنتين... وإما بإلزام الزوج بت الطلاق وهو أحد وجهي التخيير اللذين قال بهما المالكية بأن يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو إن لم يكن طلاقي ثلاثاً فقد أوقعت عليك ثلاثاً، لأن ترك الوجه الآخر مفتوحاً أمام الأزواج ذريعة إلى مفاسد كثيرة، خلقية واجتماعية يلزم سدها، بكل طريق ممكن...»[(١)].

وكلام البرهاني نفيس جدًا، فقد نبه على خلل هام في تطبيقات الذرائع عند المالكية، وهو أنهم يتشددون في سد الذرائع في جزئية معينة بدرجة تنسيهم ثغرات أخرى تبقى مفتوحة، فتفتح عليهم ذرائع فيها مفاسد، أشد من المفسدة التي تشاغلوا بسدها.

٦ ـ قولهم بتوريث المبتوتة في مرض الموت، سواء أمات في عدتها أو بعدها، تزوجت أم لم تتزوج:

ولا شك أن أصل القول بتوريث المبتوتة في مرض الموت مستساغ للتهمة اللاحقة من إخراج وارث، ولكن إلى أي أمد ينبغي أن نسير مع هذه التهمة، فإذا قلنا: إنها تورث ما دامت في عدتها فهذا سد للذريعة بأقرب الحدود، وقد لا يكون كافياً لحماية الذريعة، وإذا قلنا بأنها ترث بعد العدة ما لم تتزوج فهذا قول متوسط، يحمي الذريعة ولا يتنكر للمستجدات الشرعية، وأما إذا قلنا بأنها ترث ولو تزوجت فهذا إمساك بأقصى الطرف، وتنكر لمعان شرعية أخرى، بل فيه تغافل عما طرأ على المحل من مناقض، أفقده الاسم الشرعي الذي من أجله استحق الحكم، ذلك أن الزوجية الجديدة وصف يمنع من الإبقاء على وصف الزوجية الماضي، وكيف لامرأة

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٧٥٢ ـ ٧٥٣.

أن ترث من أجنبي ميراث الزوجية، وهي في عصمة زوج آخر، فإذا كنا نعتبرها زوجة الأول فكان علينا أن نبطل هذا الزواج الجديد، وإن لم نكن نعتبرها زوجة للأول، فلمَ أعطيناها الميراث؟! وقد ناقش ابن رشد الحفيد هذه المسألة نقاشاً أصوليًا جميلاً مبيناً أقوال العلماء فيها؛ فقال:

«وأما المريض الذي يطلق طلاقاً بائناً ويموت من مرضه فإن مالكاً وجماعة تقول: ترثه زوجته، والشافعي وجماعة: لا يورثها. والذين قالوا بتوريثها انقسموا ثلاث فرق، فرقة قالت: لها الميراث ما دامت في العدة، وممن قال بذلك: أبو حنيفة وأصحابه والثوري. وقال قوم: لها الميراث ما لم تتزوج. وممن قال بهذا: أحمد وابن أبي ليلى، وقال قوم: بل ترث كانت في العدة أو لم تكن، تزوجت أم لم تتزوج، وهو مذهب مالك والليث، وسبب الخلاف اختلافهم في وجوب العمل بسد الذرائع وذلك أنه لما كان المريض يتهم في أن يكون إنما طلق في مرضه زوجته ليقطع حظها من الميراث؛ فمن قال بسد الذرائع أوجب ميراثها؛ ومن لم يقل بسد الذرائع ولحظ وجوب الطلاق لم يوجب لها ميراثاً، وذلك أن هذه الطائفة تقول: إن كان الطلاق قد وقع فيجب أن يقع بجميع أحكامه، لأنهم قالوا: إنه لا يرثها إن ماتت وإن كان لم يقع فالزوجية باقية بجميع أحكامها. ولا بد لخصومهم من أحد الجوابين؛ لأنه يعسر أن يقال: إن في الشرع نوعاً من الطلاق توجد له بعض أحكام الطلاق وبعض أحكام الزوجية، وأعسر من ذلك القول بالفرق بين أن يصح أو لا يصح، لأن هذا يكون طلاقاً موقوف الحكم إلى أن يصح أو لا يصح، وهذا كله مما يعسر القول به في الشرع، ولكن إنما أنس القائلون به أنه فتوى عثمان وعمر حتى زعمت المالكية أنه إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، ولا معنى لقولهم فالخلاف فيه عن ابن الزبير مشهور»[1].

لكن ابن رشد هنا لم يتعرض لنقاش قول المالكية، وقد ناقشه ابن قدامة، ورد على مذهبهم، وبين أن أكثر أهل العلم على خلافه.

---

(١) بداية المجتهد، ٨٢/٢ ـ ٨٣.

«مسألة: وإن تزوجت في عدتها لم ترثه، سواء كانت في الزوجية أو بانت من الزوج الثاني، هذا قول أكثر أهل العلم.

وقال مالك في أهل المدينة: ترثه... ولأنها شخص يرث مع انتفاء الزوجية فورث معها كسائر الوارثين، ولنا أن هذه وارثة من زوج، فلا ترث زوجاً سواه، كسائر الزوجات، ولأن التوريث في حكم النكاح، فلا يجوز اجتماعه مع نكاح آخر، كالعدة، ولأنها فعلت باختيارها ما ينافي نكاح الأول، فأشبه ما لو كان فسخ النكاح من قبلها، وهكذا لو ارتدت في عدتها ولم تسلم، أو فعلت ما ينافي نكاح الأول»[١].

٧ ـ حكمهم في من تزوج امرأة في عدتها، ودخل بها، بالتفريق بينهما، وبتحريمها عليه أبداً:

وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وقال أبو حنيفة والشافعي، والثوري رحمهم الله، يفرق بينهما، فإذا نقضت العدة، فلا بأس بتزويجه إياها، وهو المعمول به في مذهب الحنابلة»[٢].

وهذا التحريم المؤبد، ليس له مسوغ من الناحية الشرعية، فإن كان المقصود بذلك هو سد الذرائع في اختلاط الأنساب، ومعاملة الشخص بنقيض قصده، فإن العقوبة تسوغ بما هو أقل من هذا، نعم؛ قد اضطربت أقوال المالكية بعض الاضطراب في هذه المسألة، ولكن المعول عليه من أقوالهم هو التحريم المؤبد لمن تزوج امرأة في العدة، وقد فصل ابن رشد أقوالهم في ذلك فقال:

«مسألة: وسألته عن الذي يواعد امرأة في عدتها ثم يتزوجها بعد انقضاء عدتها، ويدخل بها، قال: أرى أن يفسخ في رأيي وتكون طلقة لما فيه من الشبهة احتياطاً، ثم ينكحها نكاحاً جديداً، قلت له: أترى هذا مثل الذي ينكح المرأة في العدة، ثم يدخل بها فلا يتراجعان أبداً، فقال: لا،

---

(١) الشرح الكبير، ٣٠٨/١٨.
(٢) بداية المجتهد، ٤٧/٢.

هذا ينكحها بعد أن يفسخ، وإن كان مسها.

قال محمد بن رشد: أوجب الله تعالى العدة في الموت والطلاق حفظاً للأنساب وتحصيناً للفروج، ونهى عن النكاح فيها وعن المواعدة، فقال: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾، وقال: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾.

وهو التعريض، واختلف إذا واعد في العدة، ثم تزوج بعدها، فقيل: إن النكاح يفسخ لأنه بني على المواعدة المنهي عنها، وهي رواية أشهب هذه، وقيل: إنه لا يفسخ إذ لم ينعقد في العدة، وهي رواية ابن وهب عن مالك في المدونة لأنه استحب الفسخ فيها، ولم يوجبه، واختلف على القول بوجوب فسخه إذا لم يفسخ حتى دخل ووطئ فقيل: إنها لا تحرم عليه بذلك، وهي رواية أشهب هذه ورواية عيسى عن ابن القاسم في رسم الجواب من كتاب طلاق السنة، وقيل: إنها تحرم عليه وهي رواية عيسى عن ابن القاسم في رسم الرهون من هذا الكتاب، إذا كان الوعد شبيهاً بالإيجاب. وأما إذا تزوج في العدة فلا اختلاف أن النكاح يفسخ، واختلف هل تحرم عليه للأبد أم لا على أربعة أقوال:

أحدها: أنها تحرم عليه بالعقد وإن لم يطأ، حكى هذا القول عبدالوهاب ولم يسم قائله.

والثاني: أنها لا تحرم عليه إلا بالوطء في العدة وهو قول المغيرة وغيره في المدونة، ورواية عيسى عن ابن القاسم في طلاق السنة في رسم الجواب.

والثالث: أنها تحرم عليه بالوطء، كان في العدة أو بعدها وهو قول مالك في المدونة وظاهر قول عبدالعزيز فيها.

والرابع: أنها لا تحرم أصلاً، وإن وطئ في العدة وهو قول ابن نافع وروايته عن عبدالعزيز بن أبي سلمة.

وأما القبلة والمباشرة بعد العدة فلا يقع التحريم بها باتفاق.

واختلف إذا قبَّل أو باشر في العدة، فقيل: إن ذلك بمنزلة الوطء فيها فيقع التحريم، وهو قوله في المدونة، وقيل: إن التحريم لا يقع بذلك، وهي رواية عيسى عن ابن القاسم في كتاب طلاق السنة، قال: لأن الوطء بعينه فيه من الاختلاف ما فيه، فكيف إذا لم يطأ، فهذا تحصيل القول في هذه المسألة»(١).

وقد ناقش ابن قدامة صاحب الشرح الكبير كل ما احتج به القائلون بالتحريم على التأبيد، نقاشاً علميًّا قويًّا، فقال:

مسألة: وللثاني أن ينكحها بعد انقضاء العدتين وعنه أنها تحرم عليه على التأبيد.

أما الزوج الأول: فإن كان طلق ثلاثاً لم تحل له بهذا النكاح، وإن وطيء فيه لأنه نكاح باطل، وإن طلق دون الثلاث فله نكاحها بعد العدتين، وإن كانت رجعية فله رجعتها في عدتها منه.

وأما الزوج الثاني؛ ففيه روايتان؛ إحداهما: تحرم عليه على التأبيد، وبه قال مالك والشافعي في القديم لقول عمر ﷺ: لا ينكحها أبداً، ولأنه استعجل الحق في غير وقته فحرمه في وقته كالوارث إذا قتل مورِّثه، ولأنه يفسد النسب فيوقع التحريم المؤبد كاللعان. والثانية: تحل له. قال الشافعي في الجديد له نكاحها بعد قضاء عدة الأول، ولا يمنع من نكاحها في عدتها منه لأنه وطء يلحق به النسب، فلا يمنع من نكاحها في عدتها منه كالوطء في النكاح، ولأن العدة إنما شرعت حفظاً للنسب وصيانة للماء والنسب لاحق به هاهنا فأشبه ما لو خالعها ثم نكحها في عدتها، قال شيخنا: وهذا قول حسن موافق للنظر.

ولنا على إباحتها بعد العدتين أنه لا يخلو إما أن يكون تحريمها بالعقد

(١) البيان والتحصيل، ٤/٣٧١ ـ ٣٧٢.

أو بالوطء في النكاح الفاسد أو بهما، وجميع ذلك لا يقتضي التحريم بدليل ما لو نكحها بلا ولي ووطئها، ولأنه لو زنى بها لم تحرم عليه على التأبيد، فهذا أولى، ولأن آيات الإباحة عامة كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ فلا يجوز تخصيصها بغير دليل. وما روي عن عمر في تحريمها، فقد خالفه علي فيه، وروي عن عمر أنه رجع عن قوله في التحريم إلى قول علي فإن عليًّا قال: إذا انقضت عدتها فهو خاطب من الخطاب، فقال عمر: ردوا الجهالات إلى السنة، ورجع إلى قول علي: وقياسهم يبطل بما إذا زنى بها، فإنه قد استعجل وطأها، ولا تحرم عليه على التأبيد، ووجه تحريمها قبل قضاء عدة الثاني عليه قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾[(١)].

لكن قضية سد الذرائع في هذه المسألة لم تقف عند هذا الحد، فقد كان تأبيد التحريم على الناكح في العدة ـ في أصله ـ مبنيًّا على العقوبة، ولكن يبدو أن الحكم أصبح ـ فيما بعد ـ حكماً ثابتاً لكل من نكح في العدة، ولو انتفى القصد، فأين يا ترى المعنى الذي ثبتت الذريعة من أجله، أم أننا عندما نسد الذريعة لمعنى معين، نطرد ذلك المنع في جميع الصور ليسير الباب على سنن واحد، وإذا لاقى هذا التصرف بقواعد النحو، وأمثالها، فهل يمكن أن تسير به حياة الناس المعقدة، ولنستمع إلى هذا النص الفقهي الذي سينقلنا تماماً عن الجو الذي من أجله أبد التحريم في النكاح في العدة:

«قال مالك: وإذا انقضت عدة المطلقة بالحيض، فتزوجت فدخلت ثم ظهر بها حمل في مدة قريبة فلا تحل له أبداً وكذلك لو اعتدت بالسنة. قال: ولو ارتجعها الأول بعد السنة فظن أنه جائز، ولم يعلم بتزويجها، كان غائباً، ثم وضعت لأقل من ستة أشهر من نكاح الثاني، كانت رجعة فيفسخ نكاح الثاني، ولم تحل له أبداً لما تزوجها قبل رجعة الأول وهي في عدة

---

(١) الشرح الكبير، ١١٨/٢٤ ـ ١٢٠.

منه بالحمل، ولو ارتجعها الأول قبل نكاح الثاني، كان الثاني غير واطئ في عدة، ولكن تزوج ذات زوج.

ومن ارتجع في عدة من طلاق ثم طلقها طلقة بائنة في عدتها، فلم تعرف برجعته، ولا بطلاقه الثاني حتى تمت عدة الطلاق الأول وتزوجت، ودخلت قبل تمام عدة طلاق الثاني، فلا تحل لهذا الآخر أبداً...»[1].

إنه يمكن أن نستوعب الهدف الذي من أجله سدت الذرائع على الناكح في العدة فحرمت عليه المنكوحة أبداً، ذلك أن هذا الحكم هو عقوبة وردع لمرتكب هذا العمل، أما في هذا النص فإن العقوبة تنال من لم يخطر على باله أنه ناكح في العدة، فهذا رجل ـ مثلاً ـ تزوج امرأة وقد انتهت عدتها بالحيض، فلم يفعل إلا ما أمر به، وكان من المقدور أن ظهر بها حمل في مدة لا تسمح بذلك فيكفي هنا أن يفسخ النكاح وأما التحريم المؤبد، فما لهذا الرجل وللتحريم المؤبد!! والفرعيات الأخرى كلها تقريباً تسير على هذا النسق.

إن صورة الغلو في هذه القضية وأمثالها لا تقف عند مجرد نقل الحكم عن محيطه، بل إن خطورتها تكمن في التفريع على قضايا، منعت للتهم، وقد تكون تلك التهم ضعيفة، فكان انبناء تلك الفرعيات على مجرد تهم مختلف فيها كاف للاكتفاء بقوادمها دون اتباعها الخوافي فإن ذلك قد يولد صوراً شنيعة، فيها من الحرج والدغل ما الشريعة عنه بمعزل.

وهذا النص الذي أنقله لك من النوادر والزيادات قد يشير إلى تفهم علماء المالكية إلى خطورة الانجراف وراء هذه الفرعيات المبنية على تهم مختلف فيها: «من كتاب ابن المواز: من نكح امرأة في عدتها فعليهما العقوبة إذا تعمدا، ولا تحرم عليه إلا بالمسيس، قال ابن القاسم: وتحرم بالقبلة والجسة والمباشرة. ابن حبيب، أو مس شعرها بلذة.

محمد: قال أصبغ: وقال لي مرة: أحب إلي أن لا ينكحها من غير

---

(١) النوادر والزيادات: ٥٧٥/٤ ـ ٥٧٦.

قضاء، لأنه في الوطء نفسه اختلاف، فكيف فيما دونه؟ وكذلك روى عنه عيسى في العتبية.

محمد: وقال أصبغ: وهو كالوطء نفسه، ويفسخ، بالقضاء وقد رجع ابن القاسم إلى هذا...»[(١)].

فأنت ترى هذا الصراع والتردد بين الوقوف عند أصل الذريعة وبين الاسترسال في التوليد والتفريع!!!

٨ ـ ومن الصور التي فيها شدة ونوع غلو يمكن أن تسد الذريعة بما دونه:

روى أبو مصعب صاحب الإمام مالك قال: قدم علينا ابن مهدي ـ يعني: المدينة ـ فصلى ووضع رداءه بين يدي الصف، فلما سلم الإمام رمقه الناس بأبصارهم، ورمقوا مالكاً، وكان قد صلى خلف الإمام، فلما سلم قال الإمام مالك ـ رحمه الله ـ: من هاهنا من الحرس؟ فجاءه نفسان، فقال: خذ صاحب هذا الثوب، فاحبساه فحبس، فقيل له: إنه ابن مهدي، فوجه إليه، وقال له: أما خفت الله، واتقيته أن وضعت ثوبك بين يديك في الصف، وشغلت المصلين بالنظر إليه، وأحدثت في مسجدنا شيئاً ما كنا نعرفه، وقد قال النبي ﷺ: من أحدث في مسجدنا حدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، فبكى ابن مهدي وآلى على نفسه ألا يفعل ذلك ابداً، لا في مسجد رسول الله ﷺ ولا في غيره[(٢)]. «وهذا غلو لا مبرر له في إعمال سد الذرائع وإلا فماذا يعني وضع الثوب بين يدي المصلي... بل منع الناس من وضع حوائجهم، أمامهم، وهم يؤدون الصلاة ذريعة في حد ذاته إلى محظور مؤكد من وجه آخر، لأن الناس لا يستغنون في كثير من الأحوال عن حمل حوائجهم، فلو حرمنا عليهم وضعها أمامهم، في أثناء صلاتهم لأدى ذلك: إما إلى تركهم الصلاة مع الجماعة، في المسجد،

---

(١) النوادر والزيادات، ٥٧٦/٤.

(٢) الاعتصام، ١١٦/١.

أو إلى انشغال أفكارهم حولها، لو وضعوها خلفهم»[1]. لقد أدى الإفراط في تطبيق سد الذرائع إلى بروز خلاف في المذهب خلاصته: هل تمنع ذريعة الذريعة أم لا [2] بمعنى أن المالكية منعوا صوراً جائزة في ظاهرها سدًّا للذريعة واختلفوا أيضاً هل يمنع ما يؤدى إلى هذه الصور الجائزة في ظاهرها؟

هذه صور تعكس وجه الغلو في تطبيق سد الذرائع لا يقصد بها إهدار محاسن هذه القاعدة، وإنما هي من باب البيان والنقد البناء الذي يهدف إلى تنقيح هذا الأصل، ومضاء حده، ليساهم في مسيرة الفقه المالكي ـ خاصة ـ والإسلامي بصورة عامة.

وليس المقصود هنا الحصر، وإنما التمثيل وقد وردت أمثلة أخرى في مباحث سابقة، والمهم هو تقديم الصورة الصحيحة، وفحص عينات من هذه الفرعيات توضح هذا التوجه.

والذي يمكن أن نستخلصه من هذه التطبيقات المتشددة أنها تعود إلى:

أولاً: مخالفة النصوص الواردة.

ثانياً: التشدد في سد الذرائع إلى أقصى حد، مع إمكان حصول الغرض بما دون ذلك.

ثالثاً: الغفلة عن المقصد الحقيقي الذي سدت الذريعة من أجله، فيحصل عدم انضباط في التعليل ويحافظ على صورة القاعدة الظاهرة، ولو على حساب المعنى الذي من أجله سدت الذريعة.

رابعاً: التفريع الكثير، وبناء الأحكام على صور من سد الذرائع قد تكون التهمة فيها ضعيفة، وقد تكون قوية، قوة لا تسمح بالإسراف في توليد الصور، وكثرة التفريع.

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٦٣٤.

(٢) انظر: المنتقى للباجي، ٢٩٣/٦ ط: دار الكتب العلمية (طبعة أولى: ١٩٩٩).

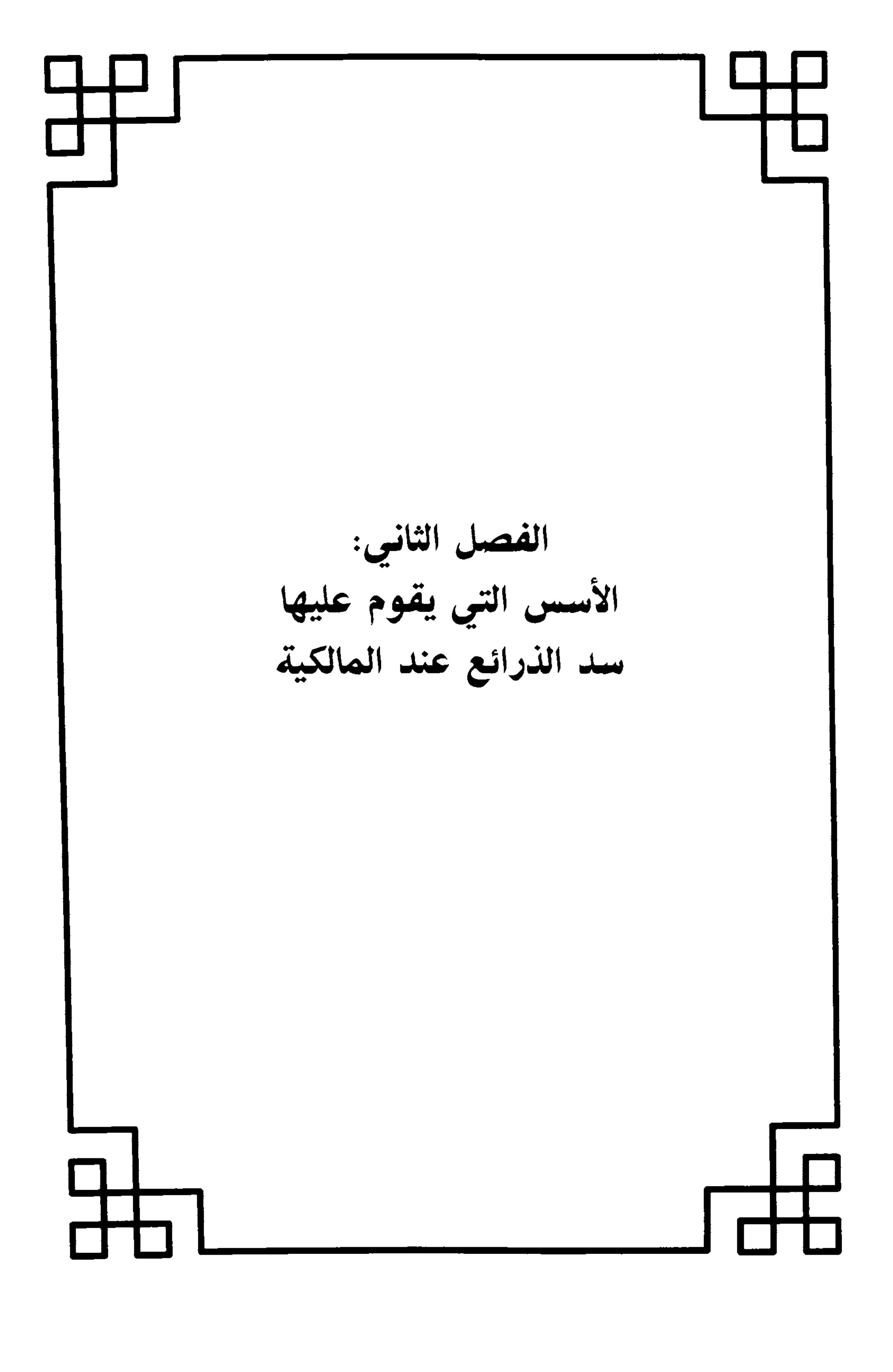
وإن من الأضرار الجانبية لهذا التطبيق مع ما سبق من رد للأحاديث، وإغفال مقاصد التشريع وسير حثيث خلف التهم، وتشدد فيها، إضافة إلى كل ذلك، فإن هذا التطبيق ينتج فتحاً للذرائع في مجالات أخرى هي أكثر مفسدة، كما أنه يفضي أحياناً إلى زيادة في التشريع أو نقصان فيه. ومن المعلوم أن من أهداف سد الذرائع حماية الشرع من الزيادة والنقص، ومن مخلفات هذا التطبيق فتح باب الوسواس والأوهام أمام العامة، وتكبيل العقول بالإصر والأغلال، وإظهار فروع لا تطمئن إليها النفس، وتشوه جمال التشريع القائم على رفع الحرج، وجلب المصالح ودرء المفاسد.

وإن من أهم الأعمال التي ينبغي للفقهاء عملها، هي سد الذرائع أمام هذا النوع من سد الذرائع.

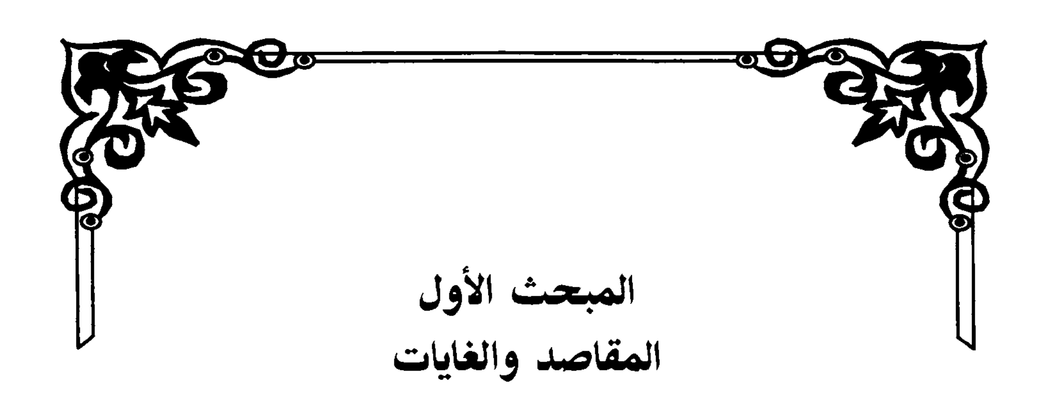
وفي الحديث الصحيح: «**إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**».

بعد دراسة موجزة لأهم ضوابط هذه القاعدة (سد الذرائع)، فإنه من أجل استيعاب هذه الضوابط لا بد من تفهم المنطلقات والأسس التي من أجلها سدت الذرائع في الشرع بصورة عامة، وفي المذهب المالكي بصورة خاصة، ذلك ما سنطل عليه من نافذة الفصل الثاني: (الأسس التي يقوم عليها سد الذرائع عند المالكية).





الفصل الثاني:
الأسس التي يقوم عليها
سد الذرائع عند المالكية



المبحث الأول
المقاصد والغايات

عرفنا فيما مضى أن قاعدة سد الذرائع هي من القواعد والآليات التي تتعامل مع الأحكام ناظرة إلى مآلاتها وثمراتها، على أساس أن الأحكام الشرعية إنما أسست لتجسيد تلك المقاصد الشريفة والأهداف المنيفة، من جلب للمصالح ودرء للمفاسد.

وهذا التوجه العام وإن أقر به، أئمة الاجتهاد وفقهاء الشريعة، فإنهم يختلفون في بلورته وتجسيده على مستوى الواقع، بحسب إدراكهم لتلك الثمرات. وقد كان للمالكية ومن سار على نهجهم من الفقهاء دور كبير في بناء هذه القيم الشرعية وربطها بالواقع.

لقد كانت تطبيقات المالكية لهذه القاعدة، تنطلق من برنامج متكامل، ودراسة واعية وكثيفة، تنظر إلى النتائج، ليس فقط من خلال المقدمات، ولكن من خلال الملابسات، والظروف التي تكتنف الحدث، وتساهم في إخراجه، لقد انطلق المالكية في تطبيق هذه القاعدة من معرفة بالمجتمع وروح العصر، ومعرفة بالشريعة، فمن خلال التطبيقات الماضية، والنصوص الكثيرة التي نقلتها، لاحظت أن المالكية في تطبيقهم لقاعدة سد الذرائع، ينطلقون من معرفة عمودية وأفقية بالمجتمع، عاداته، وأعرافه، وما يزخر به من معاملات قد يقع فيها التحايل أحياناً، وكذلك أعراف أهل السوق، وما يروج من البضائع، وما ينفق من السلع، ونظرة أهل السوق للفضة،

والحبوب وغيرهما، تلك النظرة التي قد تغدو معياراً للتفاضل، أكثر من قيمة تلك البضائع في ذاتها.

إن الفقهاء هنا يعرفون ما يكثر قصد الناس إليه، وما يقل قصدهم إليه، من أجل تفصيل الحكم المناسب لذلك. إنهم يعرفون الشخصيات التي من شأنها أن تبرم صفقات ظاهرها الحلية، وباطنها الحرمة.

وهم ـ مثلاً ـ في مجال المواريث والوصايا، يدرسون العلاقات المختلفة التي قد تؤدي إلى التحايل على المواريث أو حرمان وارث، وهم في ذلك يقومون بمسح شامل، لعلاقة الزوج بالزوجة وعلاقة الأبناء فيما بينهم، ليبنوا على ذلك أحكاماً تضمن عدم التحايل على الممتلكات، ويدرسون في أثناء ذلك الميول، والرغبات، والحب والبغض، وكل القضايا النفسية التي قد تؤثر في مسار الحكم الشرعي، إنهم ينظرون إلى المؤثرات النفسية، فابن الزنا ـ مثلاً ـ لا يقبل أن يشهد على غيره بالزنا، لأنه من الناحية النفسية يفترض فيه أنه يحب أن تخفف عنه تبعة الانفراد بهذه النقيصة والمعرة. والصبي والعبد النصراني لا يشهد أحد منهم في عين المسألة التي ردت شهادتهم فيها، إذا زالت الموانع.

قال المواق شارحاً لقول لخليل:

«ولا إن حرص على إزالة نقص فيما رد فيه بفسق أو صبا أو رق أو كفر أو على التأسي كشهادة ولد الزنا فيه» ابن عرفة: من موانع الشهادة التهمة على إزالة نقص عرض أو تخفيف معرة بمشارك فيها من الورثة.

من المدونة: إن شهد صبي أو عبد أو نصراني إلى قاض فردها لموانعهم لم تجز بعد زوالها أبداً.

أشهب: من قال لقاض: يشهد لي فلان العبد أو النصراني أو فلان الصبي، فقال: لا أقبل شهادتهم ثم زالت موانعهم قبلت شهادتهم، لأن قوله ذلك فتيا لا رد.

وقال المازري: لم يختلف المذهب في رد شهادة ولد الزنا في الزنا

وقبولها فيما سوى ذلك مما لا تَعَلُّقَ له بالزنا، أو من حد فيما حد فيه، ابن عرفة: كل من حد في قذف أو غيره وتاب جازت شهادته في غير ما حد فيه»(١).

وهكذا نرى نقل المازري الاتفاق على هذا الحكم، الذي مبناه، ذلك المتكأ النفسي، المستند إلى علم النفس. وفي النصيحة: «(ولا) تقبل شهادة شاهد (عدو) المشهود عليه عداوة دنيوية»(٢).

إذن فهي ثقافة عريضة، ودراسة واعية وشاملة، للأمور التي قد تؤثر في جريان الحكم الشرعي مجراه الحقيقي.

ومن المعلوم أن الشارع إنما شرع أحكامه لتلبية المصالح، فإذا حدث تعسف من الناس في استعمال ذلك الحق، واحتالوا على الشارع، فإن هذه القاعدة (سد الذرائع) كفيلة بدحض باطلهم، ومسخ الصورة المشروعة في الظاهر إلى صورتها الحقيقية الباطلة، وإنه من الظلم أن يتمسك في هذه الحالة بظواهر الأمور، وبرسوم الألفاظ، فإن مصالح الأشخاص والجماعات أكثر قدسية ـ عند الشارع ـ من مصالح المحافظة على الألفاظ.

وعن هذه المعاني التي ذكرتها تحدث الأستاذ الدريني باستفاضة فقال:

«وليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق، إن لم نقل أن قيمة الاجتهاد ـ علميًا ـ إنما تنحصر فيما يؤتى من ثمرات في تطبيقه، تحقق مقاصد التشريع، وأهدافه، في جميع مناحي الحياة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الخبرة بشؤون الحياة كلها، وما يقوم به الناس من أوجه النشاط المختلفة، في تدبير معايشهم، وطرق كسبهم، وانتفاعهم، أضحت عنصراً أساسيًا في الاجتهاد بالرأي لأنها بذاتها هي متعلق الأحكام، وإذا كان من المقرر بداهة أن طبيعة الاجتهاد ومقوماته، عقل متفهم، ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس، يتضمن كمًّا ومعنى يستوجبه، أو مقصداً

---

(١) التاج والإكليل، ١٧٨/٨.

(٢) شرح خليل، المسمى نصيحة المرابط محمد الأمين، ١٤/٦.

يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فإن كل أولئك يكون نظريًا، ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة، قد درست درساً وافياً، بتحليل دقيق لعناصرها، وظروفها وملابساتها، إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع التي يراد تطبيقه عليها بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله، على أن النظر إلى نتائج التشريع ومآلاته أصل من أصول التشريع.

يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً».

بل جعله الإمام الشاطبي أصلاً عتيداً تفرعت عنه أصول تشريعية قامت عليها اجتهادات بالرأي، واسعة المدى في مذاهب الأئمة، فمبدأ سد الذرائع ـ مثلاً ـ متفرع من أصل النظر في مآل التطبيق، حتى إذا أفضى إلى نتائج تناقض مقصد الشارع من تشريع الحكم، عادت عليه بالنقض، ومنع تنفيذ الحكم، لأنه أضحى وسيلة إلى مقصد غير مشروع، والعبرة بالمقاصد، ولا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق مقاصدها[(١)].

إن كل مفردات الشريعة تدل دلالة واضحة على قيام هذه الشريعة على مصلحة البشر، والحفاظ على أديانهم وعقولهم وأبدانهم، وهذا هو اللازم لقيام الخلافة على الأرض، على أساس من الحق والعدل والإنصاف والتوازن.

يقول الطاهر بن عاشور: «...وإذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها، حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه، بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه

---

(١) أصول التشريع الإسلامي، د.فتحي الدريني، مطبعة دار الكتاب، دمشق، ص١٩٧٧.

من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[١].

نعم؛ إن النصوص جاءت لمصالح واضحة، إما منصوصة في بعض الأحيان أو مفهومة، فإذا أساء البشر التصرف، ورفعوا ظواهر النصوص، وتترسوا بها لتبرير مقاصد تخالف مقاصد الشرع، فإن المجتهد يصبح في حل من تلك الظواهر، ويغزوها تحت لواء المقاصد، من أجل إعادة الأحكام الشرعية إلى وضعها الصحيح.

تلك هي الحقيقة التي يقوم عليها أصل سد الذرائع عند المالكية، فقد استثمروا هذا الأصل مستوحين قصد الشارع في حماية الضرورات التي اتفقت عليها كل الأديان، وقد تناولتها في المطالب التالية:

المطلب الأول: حماية التشريع

لقد دلت نصوص كثيرة على ضرورة حماية الشرع من إحداث عبادة جديدة، أو زيادة في الشرع أو نقصان منه، كما دلت على وجوب استقلالية شخص المسلم على مستوى الظاهر، بله الباطن، فمن هذه النصوص، التي حمت جناب التوحيد أن تحدث فيه عبادة قطع عمر شجرة بيعة الرضوان وقد رأى الناس يأتونها ويصلون عندها[٢].

ونهى النبي ﷺ عن اتخاذ قبره مسجداً.

ومن الأدلة على سد ذرائع الزيادة في التشريع، حديث: «**لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين...**».

قال القرطبي: «وهذا النهي لما يخاف من الزيادة في شهر رمضان وهو من أدلة مالك على قوله بسد الذرائع، لا سيما وقد وقع لأهل الكتابين من

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ١١٦، الشركة التونسية للتوزيع، تونس: ١٩٧٨.

(٢) انظر: البدع والنهي عنها، لمحمد بن وضاح القرطبي، ص: ٨٨، تحقيق: عمر عبدالمنعم سليم، مكتبة ابن تيمية (القاهرة) الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ.

الزيادة في أيام الصوم حتى أنهوا ذلك إلى ستين يوماً كما هو المنقول عنهم»[١].

قال ابن القيم: إن النبي ﷺ نهى عن تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين، إلا أن تكون عادة توافق ذلك اليوم، ونهى عن صوم يوم الشك، وما ذاك إلا لئلا يتخذ ذريعة إلى أن يُلحق بالفرض ما ليس منه»[٢].

وكان الجاري على أصول المالكية هنا أن يمنعوا التطوع في هذا اليوم، لأنه يتناسب مع محافظتهم الشديدة على عدم الزيادة في العبادة، خصوصاً أن من صام هنا تطوعاً فمن الوارد اتهامه بأنه إنما أراد صوم الشك، وهذه التهمة ـ طبعاً ـ لا توجد فيمن صامه لعادة أو قضاء أو كفارة. . .

فلست أدري على أي أساس ترك المالكية هاهنا أصلهم؟!

وسواء كانت تلك الزيادة في كم العبادة وقدرها، أو كانت في هيئتها، كتحويلها من مرتبة إلى أخرى كتحويل النافلة إلى سنة، وتحويل السنة إلى فرض، وروي عن الصحابة رضوان الله عليهم في هذا المعنى آثار كثيرة، منها ما روي عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما كانا لا يضحيان مخافة أن يرى أن الأضحية واجبة، وتقدم سرد أمثلة لذلك.

وقد شرح الشاطبي الطريقة التي يمكن أن تنقل العمل من أصله المشروع، فيصير بدعة، لتحويله عن هيئته الأصلية، ووضح أن ذلك يمنع من باب سد الذرائع، وأنه لا يقل خطراً عن الزيادة والنقصان في قدر العبادة وكمها، فقال الشاطبي:

«قد يكون أصل العمل مشروعاً، ولكنه يصير جارياً مجرى البدعة من باب الذرائع. . . وبيانه أن العمل يكون مندوباً إليه ـ مثلاً ـ فيعمل به العامل في خاصة نفسه على وضعه الأول من الندبية، فلو اقتصر العامل على هذا

---

(١) المفهم، ١٨٢٣/٤.

(٢) إعلام الموقعين، ١٤٣/٣.

المقدار لم يكن به بأس، ويجري مجراه إذا دام عليه في خاصيته غير مظهر له دائماً، بل إذا أظهره لم يظهره على حكم الملتزمات من السنن الرواتب والفرائض اللوازم، فهذا صحيح لا إشكال فيه».

وأصله ندب رسول الله ﷺ لإخفاء النوافل والعمل بها في البيوت.

وقوله: «**أفضل الصلاة صلاتكم في بيوتكم إلا المكتوبة**»، وجرى مجرى الفرائض في إظهار السنن كالعيدين والخسوف والاستسقاء وشبه ذلك، فبقي ما سوى ذلك حكمه الإخفاء، ووجه دخول الابتداع هنا أن كل ما واظب عليه رسول الله ﷺ من النوافل، وأظهره في الجماعات فهو سنة، فالعمل بالنافلة التي ليست بسنة على طريق العمل بالسنة، إخراج للنافلة عن مكانها المخصوص بها شرعاً.

ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام فيها، ومن لا علم عنده أنها سنة، وهذا فساد عظيم، لأن اعتقاد ما ليس بسنة والعمل بها على حد العمل بالسنة نحو من تبديل الشريعة، كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض، أو فيما ليس بفرض أنه فرض، ثم عمل به على وفق اعتقاده فإنه فاسد، فنهب[1] العمل في الأصل صحيحاً، فإخراجه عن بابه اعتقاداً وعملاً من باب إفساد الأحكام الشرعية، ومن هنا ظهر عذر السلف الصالح في تركهم سنناً قصداً لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض كالأضحية وغيرها كما تقدم ذلك... فهذه أمور جائزة أو مندوب إليها، ولكنهم كرهوا فعلها خوفاً من البدعة، لأن اتخاذها سنة إنما هو بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها، وهذا شأن السنة، وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك...»[2].

ومن أجل الحفاظ على مستوى العبادة سالماً من التغيير، فإن المالكية ـ دوماً ـ يمنعون من يقتدى بهم أن يفعلوا فعلاً يوهم العوام ما يخالف

---

(١) الصحيح: فهب العمل، لأن (هب) تلازم صورة الأمر، ولا تنصرف.

(٢) الاعتصام، ١/٣٤٤ ـ ٣٤٨.

الشرع، سواء كان زيادة في عبادة أو نقصاً منها، أو نقلاً لها عن رتبتها، ولهم في ذلك سلف من الصحابة رضوان الله عليهم ففي الموطأ عن عبدالله بن عمر: «أن عمر بن الخطاب رأى على طلحة بن عبدالله ثوباً مصبوغاً وهو محرم، فقال عمر: ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة؟ فقال طلحة: يا أمير المؤمنين، إنما هو مدر(١)، فقال عمر: إنكم أيها الرهط أئمة يقتدي بكم الناس، فلو أن رجلاً جاهلاً رأى هذه الثوب، لقال: إن طلحة بن عبيدالله كان يلبس الثياب المصبغة في الإحرام، فلا تلبسوا أيها الرهط شيئاً من هذه الثياب المصبغة»(٢).

قال ابن عبدالبر معلقاً على الحديث: «وأما إنكار عمر على طلحة لباسه المصبغ بالمدر، فإنما كرهه من طريق رفع الشبهات، لأنه صبغ لا يختلف العلماء في جوازه، وإنما كره أن تدخل الداخلة على من نظر إليه فظنه صبغاً في طيب، وللأئمة الاجتهاد في قطع الذرائع»(٣).

ومن الأدلة على سد الذرائع في باب المشابهة في الظاهر خوفاً من الوقوع في المشابهة في الباطن، النهي عن الصلاة وقت غروب الشمس وطلوعها، لأن المشركين يسجدون لها في ذلك الوقت، ومن ذلك حديث: **«إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم»**.

قال ابن القيم: «وسر ذلك أن المشابهة في الهدي الظاهر ذريعة إلى الموافقة في القصد والعمل»(٤).

ويقول عبدالحميد أبو المكارم معلقاً على النهي عن الصلاة وقت طلوع الشمس وغروبها:

---

(١) قال الدكتور عبدالمعطي محقق الاستذكار: «ولعلها مشق، أي: أحمر، وانظر: لسان العرب، مادة (مشق)»؟!! ولو نظر مادة (مدر) في القاموس لما احتاج إلى هذا التكلف، ففي اللسان: مادة (مدر): «...ومنه حديث عمر وطلحة في الإحرام إنما هو مدر، أي: مصبوغ بالمدر» اللسان، ٥/١٩٠.

(٢) الاستذكار، ١١/٣٦ ـ ٣٧، والموطأ، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) الاستذكار، ١١/٣٩.

(٤) إعلام الموقعين، ٣/١٥٢.

«...وكان النهي عن الصلاة لله في ذلك الوقت سدًّا لذريعة المشابهة الظاهرة التي هي ذريعة إلى المشابهة في القصد...»[(١)].

نعم؛ إنها قضية عميقة ودقيقة، وواضحة في نفس الوقت، إن التشابه في الظاهر هو سبيل واضح إلى التآلف في الباطن، وإن ما يعتبره كثير من المثقفين أمراً شكليًّا اليوم في حياة المسلمين، هو حاجز حصين وبرزخ يمنع من اختلاط فرات العقيدة الإسلامية بأجاج الملل الأخرى.

وإن المسلم طلب منه عدم الموالاة للمشركين، ولا يتم التحقيق التام لذلك إلا إذا أتبعها عدم موالاة على مستوى الشكل، وهي الابتعاد عن هديهم الظاهر ما أمكن، والمحافظة على ما يسميه بعض مثقفينا اليوم بالقشور!!

ولقد أبان ابن تيمية هذا المعنى حق الإبانة، فقال:

«إن المشاركة في الهدي الظاهر تورث تناسباً وتشاكلاً بين المتشابهين، يقود إلى موافقة ما في الأخلاق والأعمال، وهذا أمر محسوس، فإن اللابس لثياب أهل العلم ـ مثلاً ـ يجد في نفسه نوع تخلق بأخلاقهم، ويصير طبعه متقاضياً لذلك، إلا أن يمنعه مانع...»[(٢)].

لقد برهن ابن تيمية على هذا المعنى مستخدماً السنن الكونية، وضارباً أمثلة واضحة من حياة الناس، وإن كتابه: «اقتضاء الصراط المستقيم» لقاموس ومعجم كبير لتوضيح هذه المسألة، فليراجعه من أراد المزيد من الإيضاح.

ولقد بلغ من مبالغة بعض المالكية في سد الذرائع أمام التشبه بالكفار ما ذكره عنهم ابن تيمية حيث قال:

---

(١) الأدلة المختلف فيها، د.عبدالحميد أبو المكارم، ص١٩٢، دار المسلم، القاهرة.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ٧٩/١.

«وقال بعض أصحاب مالك: من ذبح بطيخة في أعيادهم فكأنما ذبح خنزيراً»[(١)].

بعد الإشارة إلى الأدلة التي دلت على وجوب سد الذرائع في مجال حماية التوحيد، فإنني أعرض هنا بإيجاز لبعض الأمثلة، التي تدل على أن المالكية استوعبوا تلك الأدلة، واستوحوا منها منهجهم في ضرورة حماية التوحيد، والحفاظ على قدسية العبادة بتجنب الزيادة فيها والنقصان، فمن تلك الأمثلة أن من تذكر فائتة من الصلوات في وقت مكروه، مثل طلوع الشمس، أو عند غروبها، أو في أثناء خطبة الجمعة كان عليه أن يصليها فور تذكرها في موضعه الذي هو فيه عند المالكية، لكنهم ندبوا من كان أسوة يقتدى به أن يقول لمن يليه من الناس: أنا أصلي فائتة لئلا يوقع الناس في إيهام جواز التنفل، في ذلك الوقت وإن كان ممن لا يقتدى به فلا يندب له إعلامهم»[(٢)].

إن هذا النص واضح في أن المالكية قد استحضروا الأصل الذي من أجله منعت الصلاة في هذه الأوقات، ألا وهو خشية مشابهة المشركين في الهدي الظاهر، وإذا كان هذا النهي خرج منه بالنص صلاة الفريضة وقضاؤها، فإنهم خافوا أيضاً أن يؤدي هذا القضاء إلى أن يراه العوام، فتلتبس عليهم صورة القضاء بمطلق النفل، وهنا تصرف المالكية تصرفاً منهجيًا وسليماً، ربما كانوا يحتاجونه في فرعيات أخرى مشابهة، ذلك أنهم جعلوا من البيان بديلاً عن ترك العمل الذي قام عليه الدليل، ثم إنهم أيضاً لم يجحفوا في ذلك، ولم يغالوا، فلم يلزموا كل من صلى الفائتة ونحوها، أن يخبر الناس أنه يصليها، بل اقتصروا في ذلك على ما من شأنه الإلباس، وهو من يقتدى به، فإنهم بعملهم هذا كملوا مقصود الشارع، بطريقة لا تخل بالنصوص، ولا تتنكر للمقصد، والجو العام الذي شرع من أجله الحكم.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/٣٥٠.

(٢) الدسوقي على الشرح الكبير، ١/٢٦٥.

ومن أمثلة سدهم لذريعة الزيادة في العبادة: كراهتهم لصيام ست من شوال، وتلاوة آية السجدة في الفريضة، ولكنهم في هاتين الفرعيتين ـ كما سبق ـ غالوا في السد، ولم يسلكوا المنهج الذي سلكوه في الفرعية المتقدمة.

ومما خالفوا فيه مسلكهم هذا في سد الذرائع ما ورد من استحسانهم لصوم يوم الجمعة، بل وتخصيصه بالصوم، وهذا منهم غريب جدًّا، فكيف يستسيغون تخصيص يوم بعبادة، مع أصولهم المتشددة في العبادة، وإن الأمر ليتفاقم عندما يكون أيضاً في هذا مخالفة للحديث الصحيح.

فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم يوماً قبله أو بعده**»، وفي رواية: «**لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم**».

قال ابن القيم: «مضت السنة بكراهة إفراد يوم الجمعة بالصوم وليلتها بالقيام سدًّا لذريعة اتخاذ شرع لم يأذن به الله من تخصيص زمان أو مكان بما لم يخصه به، ففي ذلك وقوع فيما وقع فيه أهل الكتاب»[(١)].

ومع هذا المحذور الشديد، فإنك ترى الإمام مالكاً ـ على جلالته ـ وشدته في حماية ذرائع التوحيد، يستحسن الصوم في هذا اليوم، وهو المتبحر في الشرع العالم بخطورة تخصيص زمان أو مكان بعبادة معينة، بدون دليل، بل إن خصوص الدليل يدل على بطلان تخصيص هذا اليوم بعبادة.

قال مالك في الموطأ: «لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه، ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه، وأراه كان يتحراه»[(٢)].

---

(١) إعلام الموقعين، ١٢٨/٣.
(٢) الموطأ، كتاب الصيام، ٢٥٦/١.

والظاهر أن مالكاً غاب عنه هذا الحديث الصحيح وغاب عن محيطه العلمي الذي كان فيه، أضف إلى ذلك أنه غاب عنه في هذه الفرعية ذلك النفس المتوثب في حماية التشريع، والمالكية يدركون أن الجمعة من الأعياد، فمن العجيب أن يستحسنوا تخصيصه بعبادة، خصوصاً وقد ورد عنهم كراهة ترك العمل يوم الجمعة، ففي البيان والتحصيل: «قال مالك: كان بعض أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون أن يترك يوم الجمعة العمل لئلا يصنعوا فيه كما فعلت اليهود والنصارى في السبت والأحد»(١).

وإن من صور حماية التشريع عند المالكية، سد ذريعة الصورة الظاهرة، التي تؤدي إلى التعدي على خصوصية المكان، ومن ذلك كراهتهم لاجتماع الناس للدعاء يوم عرفة بمسجد إن قصد التشبه بالحاج أو جعل من سنة ذلك اليوم، ولعل سدهم للذريعة هنا مستوحى من تحريم الصلاة في أوقات النهي للمشابهة الظاهرة للمشركين، مع أن له مآخذ أخرى كثيرة في الشرع.

يقول الدردير:

«(و)كره (اجتماع) للناس (لدعاء يوم عرفة) بمسجد كغيره إن قصد التشبه بالحاج، أو جعل من سنة ذلك اليوم وإلا فلا كراهة بل يندب»(٢).

إن هذا التشبه بالحاج إن كان في الحال، فهو أمر خطير حقًّا، وهدم لقدسية المكان، واختصاصه وذريعة إلى ترك الحج.

وإن كان في المآل، فهي نظرة بعيدة للمستقبل وتخوف من أن يتحول ذلك الاجتماع، على المدى البعيد إلى موسم حقيقي يضارع يوم عرفة، ويختزل المسافة فيكون ذلك قضاءً تامًّا على هذا الموسم المبارك، ومن حمايتهم لخصوصية الزمان كراهتهم لصيام ست من شوال متصلة برمضان.

تلك إذن نظرة عجلى لمنهج المالكية المقصدي في هذا الجانب

---

(١) البيان والتحصيل، ١٨/٧.

(٢) الشرح الكبير للدردير، ٣٠٩/١.

(التشريع)، ولكن ألفت الانتباه إلى أن للمالكية مناهج واضحة في هذا المنحى، فتارة ينظرون إلى الشخص، فيمنعون من يقتدى به الفعل، حتى لا يتبعه العوام في ذلك أو خوف أن يتحول ـ مثلاً ـ من رتبة النفل إلى رتبة السنية.

وأحياناً يمنعون الناس من ذلك منعاً عامًّا، وهذا يحدث كثيراً في الأمور التي يخشى فيها الزيادة في كم العبادة.

ومع أن هذا المسلك هام لحماية التشريع، إلا أن الغلو فيه وعدم ترشيده قد يفضي إلى التعدي على التشريع، واطراح بعض الأحكام المنصوصة والاستدراك على الشارع.

فينبغي أن يكون هذا المنهج خادماً للتشريع ـ كما رأينا ـ في قضية من صلى فائتة في وقت النهي عن الصلاة فإن اللجوء إلى بيان أنه يصلي فائتة أمر لا يمس قدسية النص، ويحل إشكال الإيهام، فيكون أثر منهج سد الذرائع هنا إيجابيًّا ومقبولاً.

أما إذا كان هذا المنهج ـ في بعض تجلياته ـ مهيمناً على النصوص ملغيًّا لها، فتلك هي الطامة، وذلك هو الاستدراك على الشرع ـ من حيث لا يشعر المجتهد ـ ومثال ذلك النهي عن قراءة آية السجدة في الفريضة، ففيها إلغاء للنص، واستدراك على الشارع الذي لم يبين كراهة قراءة السجدة في الصلاة مع الحاجة الماسة إلى البيان، وقيام الدواعي لذلك.

فهنا لا يشك من له أدنى ممارسة للفقه في ضعف هذا المسلك.

ويتلخص مما مضى أن المالكية وضعوا نصب أعينهم مقصداً واضحاً في عملية سد الذرائع لحماية التشريع، يتمثل ذلك المنهج في مراقبة الأحكام أن يزاد في كمها أو قدرها، أو أن تنقل من رتبة إلى أخرى أو أن يتعدى على قدسية المكان أو الزمان، وأن تطبيقاتهم في هذا المجال تتراوح بين خطين:

خط يجمع بين قدسية النصوص، ومقاصد الشرع، فيبقى حارساً مرهفاً

للنص، وهذا هو الجادة في المذهب.

وخط يتناسى النصوص في غمرة المحافظة على التشريع فيصبح مهيمناً على النص.

وأن المالكية يستخدمون في ذلك مهيعاً معيناً، ينظر مرة إلى الموضوع، فيمنعه في حق الأشخاص، وتنظر مرة إلى الأشخاص، فيمنع الموضوع في حقهم فقط.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني: حماية النفس

وتماشياً مع روح التشريع في حرمة الأنفس، ونظراً إلى عود ذلك على المجتمع بالأمن والرفاهية والاستقرار، فإن المالكية أرادوا لهذا القاعدة الشرعية، أن تكون خادمة لهذا المقصد، فمن تطبيقاتهم لهذا المبدأ عدم التفريق بين المحدد والمثقل في القصاص، وقد شاركهم في ذلك جماعة من الأئمة، لأن ترك القصاص، إذا قتل الرجل الرجل بالمثقل هو ذريعة إلى إهدار القصاص، مما يتنافى مع ما يرمي إليه الشارع من حفظ للنفوس، واحتياط في ذلك غاية الاحتياط.

وإن من تطبيق المالكية لهذه القاعدة أنهم لم ينظروا فقط إلى المباشر للقتل، ولكنهم تعدوا ذلك إلى النظر في المساعد على القتل فأعطوه حكم المباشر، وقد شبه القاضي عبدالوهاب تلك الصورة بمن أمسكه على نار حتى احترق، لكن لم يتفطن القاضي إلى وجود الفارق هنا، وهو أن النار آلة ليس لها إدراك، ولا مسؤولية، وإنما هي آلة، فمن أمسك شخصاً على النار حتى أحرقته، فهو مباشر للقتل حقيقة، وليس مساعداً فيه، وهذا في رأيي بيِّن، والله أعلم

يقول القاضي عبدالوهاب:

«ويجب القود من القتل بالمثقل، خلافاً لأبي حنيفة، أنه لا قود إلا

في القتل بالمحدد، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾.

وقوله تعالى: ﴿فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾، وسائر الظواهر والأخبار... ولأنها آلة يقصد بها القتل في الغالب فجاز أن يجب القود بها، أصله المحدد، ولأنه تعمد قتل مكافئ لدمه ظلماً، فأشبه أن يحرقه بالنار، ولأن في إسقاط ذلك ذريعة إلى التسرع إلى القتل»[1].

ولا شك أن إسقاط القصاص في هذه الحالة خطير خصوصاً مع وجود آلة لا تختلف كثيراً عن المحدد في إنفاذ القتل، فإعفاء هذا السلاح القاتل من المسؤولية، ذريعة إلى الإدمان على القتل، وتحكم في الشرع الذي أمر بالقصاص، دون تحديد وسيلة للقتل.

وقال القاضي: «مسألة: إذا أمسكه عامداً على من يعلم أنه يقتله ظلماً عمداً، قتل الممسك والقاتل: خلافاً لأبي حنيفة والشافعي... ولأنه أمسكه على من يعلمه قاتلاً له ظلماً بغير حق، فوجب أن يلزمه القود، أصله إذا أمسكه على نار حتى احترق»[2].

فهذا الحكم هنا خالف فيه هؤلاء الأئمة، ومع ما فيه من الاحتياط لحفظ الأنفس، إلا أنه أغفل في الموازنة عدة جوانب:

١ ـ النظر في تفاوت مستويات العقوبة، فإن الممسك أو الحابس، وإن كان قد اقترف جرماً عظيماً فإنه لا يساوي ذلك المقدم على إزهاق الأنفس بشكل مباشر.

٢ ـ أن هذا الممسك ـ أيضاً ـ لدمه حرمة، فلا ينبغي إهداره إلا بعد التحقق من أنه فعل ما يستوجب ذلك شرعاً، نعم ينبغي أن يعاقب عقوبة شديدة تردع أمثاله عن هذا الفعل الشنيع.

---

(١) الإشراف للقاضي عبدالوهاب، ٨١٦/٢.
(٢) الإشراف، ٨١٧/٢.

وفي تفسير القرطبي: «واختلفوا فيمن حبس رجلاً، وقتله آخر، فقال عطاء: يقتل القاتل، ويحبس الحابس حتى يموت. وقال مالك: إن كان حبسه وهو يرى أنه يريد قتله قتلا جميعاً، وفي قول الشافعي وأبي ثور والنعمان يعاقب الحابس واختاره ابن المنذر.

قلت: قول عطاء صحيح، وهو مقتضى التنزيل، وروى الدارقطني عن ابن عمر عن النبي ﷺ، قال: «**إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر، يقتل القاتل ويحبس الذي أمسكه**».

رواه سفيان الثوري عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر، ورواه معمر وابن جريج عن إسماعيل مرسلاً»[1].

وهكذا نرى كيف رجح القرطبي رأي عطاء، فإن صح الحديث فليس في الموضوع أخذ ورد، وإن لم يصح، فإنه رأي أيضاً مناسب فإن هذا الشخص الذي أمسك شخصاً حتى يموت يمسك هو أيضاً في الحبس حتى الموت، فكان ذلك أنسب لمعنى القصاص من القتل المباشر.

وأما ما اختاره الأئمة الآخرون من عقابه، فإنه لا يتنافى مع ما قاله عطاء، فإن ما قاله عطاء، هو عقاب، إلا أنه عقاب قوي يتناسب مع تلك الفعلة الشنعاء، وهذا يرجع بنا إلى معنى سابق كنت قد بيَّنته في مبحث سابق، وهو أن المالكية قد يسدون الذرائع بأقوى طريق، مع وجود طريق أخرى أيسر منها، تحقق المقصود الذي يسعون إلى تحقيقه.

فاجتهاد هؤلاء الأئمة يحقق المقصود من عدم اجتراء الناس على مساعدة القتلة، مع حفاظه على دم قد يكون معصوماً، مهما كان جرم صاحبه.

ومن حمايتهم للدماء واحتياطهم لذلك، أن القاتل إذا اختفى في مكان والتبس بنفر قليل ـ طبعاً ـ أن التهمة توجه إلى كل أولئك، وهذا وإن كان

(١) تفسير القرطبي، ٢/٣٦٠.

فيه نوع من الحيف في حق هؤلاء، فإنه أهون ـ بهذا المنطق ـ من ضياع الدماء واتخاذ القتلة لهذه الحيل، فإنه بهذه الطريقة يكون الناس أكثر وعياً، وأرهف حسًّا، عندما ينضم إليهم شخص جديد.

ففي البيان والتحصيل:

«...وعن رجل قتل إنساناً في وسط الناس، فأتبعه الناس، وهو هارب فاقتحم بيتاً، ودخلوا البيت بأثره فإذا فيه ثلاثة نفر لا يدرى أيهم هو.

قال: إن حلف كل واحد منهم خمسين يميناً أنه لم يقتله كان العقل عليهم ثلاثتهم، وإن نكل أحدهم كان العقل على من نكل»[(١)].

ومن طرق حمايتهم للنفس أنهم ألزموا الجماعة التي اشتركت في قطع طرف رجل، بقطع أطراف الجماعة كلها، ويشهد لذلك ما ورد عن الصحابة رضوان الله عليهم من قتل الجماعة بالواحد وسبق أن سقته في مبحث حجية سد الذرائع.

يقول القاضي عبدالوهاب: «تقطع أطراف الجماعة بطرف الواحد إذا اشتركوا في قطعه، وقال أبو حنيفة: لا تقطع...»[(٢)].

تلك هي فلسفة المالكية في حماية مراتع النفس، وحمى الدماء، نظرة تتملى مقاصد الشرع، وتنتهج نهجه في الاحتياط للدماء، حيث أنه لم يعف القاتل خطأ من الدية، ولم يتساهل في شيء يتعلق بالحفاظ على النفوس، لأنها قضية أمن وقضية مجتمع يريد الاستقرار وتعمير الأرض، فإن فتح عليه باب الدماء والثأر فأنى لهم الاستقرار وأنى لهم التعاون.

وقد سد المالكية في منهجهم هذا كل السبل، وغوروا المنابع وسدوا الثغرات، بدءاً بآلة القتل، التي لم يعفو منها المثقل فجعلوه كالمحدد، ومروراً بعملية المساعدة على القتل، التي أعطوها حكم المباشرة، وكذلك

(١) البيان والتحصيل، ١٥/٤٩٠.

(٢) الإشراف، ٢/٨١٥.

متابعة القاتل، ومحاصرته في وسط ضيق، فإن قدر له أن يختفي في ذلك الوسط الضيق، فإنه يدفع جزء من المسؤولية، وإن كان يجر غيره إلى دفع الثمن.

وانتهاءً بالمحافظة على الأطراف التي هي جزء هام من حياة الإنسان، فجعلوا الجماعة المشتركة في قطع طرف واحد، تدفع الثمن باهظاً، أي: أن كل واحد من هذه الجماعة يدفع طرفه ثمناً لهذا التمالؤ، لأنه إذا لم ينفذ هذا الحكم الشديد في ظاهره فإن ذلك سيفتح باباً واسعاً للفساد، والجراءة على النفوس، فبإمكان كل شخص يريد إذاية شخص آخر، أن يغطي على ذلك بعمل جماعي، كما رامت قريش قتل النبي ﷺ بواسطة عصابة مختلفة الانتماءات ليتفرق دمه بين القبائل، فلا تستطيع بنو هاشم الأخذ بثأره.

وإنه مما ينبغي التنبيه إليه، أن الشرع جعل مستوى المحافظة على النفس ـ بعد المحافظة على الدين ـ فوق المستويات الأخرى.

فعن أبي هريرة أن سعد بن عبادة قال لرسول الله ﷺ: «أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلاً، أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال: **نعم**»[(١)].

وقد أدرك علماء المالكية هذه الحقيقة، قال ابن عبدالبر: «في هذا الحديث النهي عن قتل من هذه حاله تعظيماً للدم، وخوفاً من التطرق إلى إراقة دماء المسلمين، بغير ما أمرنا الله به من البينات، أو الإقرار الذي يقام عليه، وسدًّا لباب الافتيات على السلطان في الحدود التي جعلت في الشريعة إليه، وأمر فيها بإقامة الحق على الوجوه التي ورد التوفيق فيها»[(٢)].

---

(١) الموطأ، كتاب الحدود، ص: ٦٢٨، وأخرجه مسلم في كتاب اللعان، حديث رقم: ١٤٩٨، ص٦٠٧.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبدالبر، ٢٥٣/٢١، الحديث الخامس لمالك عن سهيل بن أبي صالح، تحقيق: سعيد إعراب، مكتبة المؤيد ١٩٩٠.

وفي سبيل الحفاظ على الأرواح قد يعطلون حقوقاً شرعية، كما في هذا النص، على خلاف بينهم في ذلك:

«قوله: وكذلك السيد يقتل أمته، ويبقى النظر في قتل المرأة زوجها، هل تعامل بنقيض مقصودها ولا يتكمل صداقها أو يتكمل، ويظهر ألا يتكمل لها بذلك لاتهامها، ولئلا يكون ذريعة لقتل النساء أزواجهن»(١).

❊ ❊ ❊

المطلب الثالث: حماية العقل

العقل إحدى الضرورات التي قامت جميع الشرائع على حمايتها، ولقد كان للشريعة الخاتمة أكبر دور في وضع الأسس الكافية لحماية هذه الجوهرة العظيمة التي نال الإنسان بسببها الخلافة على هذه الأرض، فإهدارها هو إبطال لهذه الخلافة وتفريط فيها.

ولقد سدت الشريعة الباب أمام ما يفسد العقول من خمر وما كان في حكمها، وسدت الوسائل للانتفاع به، حتى نهت عن تخليله، ففي صحيح مسلم:

«سئل النبي ﷺ عن الخمر تتخذ خلًّا، قال: **لا**».

كما أنها ساوت بين كثيره وقليله. وفي ظل هذا الجو المتحفظ سار المالكية بقاعدتهم المباركة سد الذرائع.

فمن تطبيقاتهم الشديدة لها في هذا المجال، أنهم لم يقبلوا التأويل في المسكرات الأخرى غير الخمر، فأقاموا الحد على من تعاطاها، وقد خالفوا في ذلك منهجهم المرن في مراعاة الخلاف، وما ذلك إلا لتشددهم في هذا الباب، وحمايتهم لعقول الأمة من الفساد.

وقال الدردير عند قول خليل: (...ولو حنفيًّا بشرب النبيذ...):

---

(١) شرح خليل (الخرشي وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي)، ٣/ ٢٦٠.

«أي: يرى حل شربه إذا لم يسكر القليل منه، ويسكر كثيره، وشرب منه القدر الذي لا يسكر، فيحد إذا رفع لمالكي»[(١)]. وقال المواق: «(ولو حنفيًا يشرب النبيذ وصحح نفيه)، الباجي: من تأول في المسكر من غير الخمر أنه حلال حد ولم يعذر.

رواه محمد عن مالك وأصحابه.

ولعل هذا فيمن ليس من أهل الاجتهاد، وأما من كان من أهل الاجتهاد والعلم فالصواب عدم حده.

ابن عرفة: ومقلد مبيحه مثله[(٢)].

فالباجي هنا صرح بأن من تأول في المسكر غير الخمر، الحلية أن ذلك التأويل لا يعصمه من الحد، وأما التفريق هنا بين أهل الاجتهاد وأهل التقليد، وعذر أهل الاجتهاد فغير مستساغ.

فمن عذر أهل الاجتهاد بالتأويل عليه أن يعذر أهل التقليد بالجهل، والعذران توأمان عند أهل العلم. نعم لو قال قائل: إنه يعذر المجتهد في ذلك ومقلده، دون العامي الذي لم يدفعه إليه إلا التشهي، لكان ذلك وجيهاً، ولعل هذا يستنتج مما نقله المواق عن ابن عرفة من قوله: «ومقلد مبيحه مثله»، نعم ينبغي أن يكون مثله فيحدان معاً أو يتركان معاً.

ومن فرق بينهما فقد فرق بين المتماثلين، على أنه لو كان لا بد من التفريق بينهما لكان العامي أعذر لتقليده من يظن فيه العلم وأهلية الاجتهاد، ولكان المجتهد أحرى أن يلام لتقصيره في الاجتهاد وعدم احتياطه في أمر أقصى حالاته أن يكون مباحاً.

ومن هذه الحماية للعقل، أن المالكية ألزموا السكران ما جناه، وألزموه العتق والطلاق والحدود، فكل من أراد الإسكار، فإنه سيفكر فيما

---

(١) شرح الدردير، ٣٥٢/٤ ـ ٣٥٣.
(٢) التاج و الإكليل، ٤٣٣/٨.

قد يقع فيه من تبعات الجنايات، وعتق وطلاق، وما يمكن أن يقام عليه من حد، فإنه إذا فكر في هذه التبعات فيصعب عليه الإقدام على السكر.

فالمالكية هنا لم يراعوا ذهاب عقله لطرح هذه التبعات عنه، لأنه هو الذي تسبب في ذلك، فبالغوا في وضع التبعات عليه حماية للعقل، مع ما في ذلك أيضاً من حماية أموال الناس وأعراضهم، مما قد يصيبهم من هذا السكران السارب، الذي فقد عقله، وأصبح ارتكاب الجرائم عنده أمراً سهلاً ميسوراً.

إذا كان المالكية تشددوا مع متعاطي الخمر تشدداً بالغاً، فإنهم أيضاً تشددوا مع الخمر نفسها، أكثر من شاربها، فلم يرخص مالك في التداوي بها، وجعل البول أخف منها نجاسة، مع أن البول نجس اتفاقاً، والخمر فيها خلاف مشهور.

وما أظن هذا التشدد هنا إلا لهذا المعنى أي: سدًّا لذريعة تداولها، وخشية أن يخفف الدواء بها، وتداولها من وحشة الحرمة، ويقود إلى التعاطي، فإن الإمام مالكاً من أعمق الناس تفكيراً وأبعدهم نظراً.

لقد بلغ من تقزز المالكية من الخمر أنهم منعوا التعالج بها ولو أتبعت بالماء، وحتى أنهم منعوا من تعالج الدواب بها، مع أن الدواب ليست مخاطبة بأحكام التكليف، فما السر في ذلك ـ إذن ـ إن لم يكن هو ما ألمحت إليه من ضرورة استبعادها، وإبقاء القطيعة قائمة معها، حتى لا يجر تداولها إلى تعاطيها.

لقد كان هذا التشدد مقبولاً، خصوصاً وأن الخمر مع إفسادها للعقول، كان العربي يتصور فيها أنها تمنح الشجاعة والسخاء، قال الشاعر:

ونشربها فتتركنا ملوكاً   وأسداً ما ينهنهنا اللقاء

وقال آخر:

إذا ما خليلي علني ثم علني   ثلاث زجاجات لهن هدير

خرجت أجر الذيل حتى كأنني عليك أميرَ المؤمنين أمير

تلك هي قصة الخمر في الجاهلية، وذلك هو منهج المالكية في حسم مادتها لحفظ عقول الناس وما يتبع ذلك من حفظ الأعراض والأموال والأنساب.

إذن؛ فلقد قرر المالكية كما قلت أو جماعة كثيرة منهم أنه لا يتداوى بها، وأن البول أخف منها نجاسة، وأنه لا يتعالج بها ولو أتبعت الماء المطلق، وأنه لا يتداوى بها حتى الدواب، فأي مرتبة أخفض من هذه وأي مكانة أخس منها؟

وفي التاج والإكليل:

«وأما الجواز فقال ابن حبيب: إن غص بطعام فله أن يجوزه بالخمر، وقال مالك: لا يزيده الخمر إلا شرًّا...

مالك: التداوي من القرحة بالبول أخف من التداوي فيها بالخمر. ابن رشد: لما جاء في الخمر أنها رجس، ولم يأت في البول إلا أنه نجس، ابن شعبان: لا يتعالج بالمسكر، وإن غسل بالماء، ولا يداوى به دبر الدواب»[1]. وليت شعري ما الفرق بين الرجس والنجس، فلو دققنا النظر لوجدنا هذا الفرق حريًا بترجيح الخمر على البول، من ناحية النجاسة لأن لفظ الرجس ـ محتمل ـ والنجس نص، ولكن المالكية نظروا إلى المقصد، فرأوا في ذلك الرجس ـ خبثاً معنويًا ـ يفوق مجرد الخبث الحسي.

وإن هذا من التنفير من الخمر، واستبعاده في المحيط الخارجي، حري أن يبعد المسلم من مجرد التفكير في تعاطيه ونشره، فيكون سد الذرائع هنا حامياً لهذا الهدف وخادماً له، وكل ذلك يصب في النهاية في المحافظة على العقول، وحمايتها من الانزلاق.

❋ ❋ ❋

(١) التاج والإكليل ٨/٤٣٤.

المطلب الرابع: حماية الأنساب

إن حفاظ الشريعة على الأنساب من المعلوم من الدين بالضرورة، فقد أبطل الشرع عادة التبني: «﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾»، وأبطلت العادات الجاهلية في الزواج، والتي كانت تصب في اختلاط الأنساب، وشرع حد الزنا رادعاً لكل من تسول له نفسه الإقدام على تلك الحادثة الشنيعة.

ولقد قفا المالكية هذا الطريق بقاعدة سد الذرائع، كتحريمهم تحريماً مؤبداً المنكوحة في العدة، ونحوها من الأحكام وعلى ذلك الأساس شددوا في العدة، وجعلوا مجرد الخلوة قائماً مقام المسيس، قال القاضي عبدالوهاب:

«إذا خلا بزوجته على أنه لم يصبها فعليها العدة، وقال الشافعي: لا عدة عليها، فدليلنا أن الخلوة تقتضي الوطء، وهي الغالب من حال من يخلو بزوجته، والوطء يوجب العدة وكمال المهر، فإذا قال: لم أطأ وساعدته على ذلك، لم يسقط حق الله الواجب بظاهر الحال باتفاقهما على إسقاطه»(١).

فقد احتاطوا هنا حفاظاً على الأنساب، مستدلين على أن الغالب في الخلوة هو المسيس، والغالب كالمحقق على أرجح الأقوال، وتشهد لذلك نصوص الشرع، ولو أدت هذه المحافظة إلى اتهام الزوجين بما لم يصدر منهما أصلاً.

ولقد شددوا في طريقة الاستبراء باعتباره وسيلة أخرى وضعها الشرع للحفاظ على الأنساب.

وفي التاج والإكليل، عند قول خليل: (وحرم في زمنه الاستمتاع...):

---

(١) الإشراف، ٢/٧٩٣.

«لا ينبغي للمبتاع مدة الاستبراء وطء تلذذ، ولا نظر لذة، ولا بأس بالنظر لغير لذة. . .»[(١)].

وفي المواق أيضاً: «وقال ابن حبيب، وقال مالك: إن الصغيرة التي تطيق الوطء وإن أمن منها الحمل تستبرأ، وهذا شديد»[(٢)].

وفي المواق أيضاً: «. . .ابن رشد: لا يطأ حتى يستبرئ وسواء كانت الأمة رفيعة أو وضيعة، كبيرة أو صغيرة، إذا كانت ممن يوطأ مثلها، فمذهب مالك وأكثر أصحابه إيجاب الاستبراء فيها»[(٣)].

فإنهم حرموا هنا على المبتاع للأمة مدة الاستبراء الوطء وما يؤدي إليه من تلذذ ونظر، وتجاوزوا هنا النظر إلى العلة، التي من أجلها حرم الاستمتاع وهي اختلاط الأنساب، وإنما تختلط الأنساب بإمكانية الحمل، فقالوا: إن الصغيرة التي تطيق الوطء وإن أمن منها الحمل تستبرأ، ويمكن أن يسمى هذا النوع بحماية ذريعة الذريعة، إن صح التعبير، فكأنهم سدوا ذريعة وطء من ليس من شأنها الحمل، حتى لا يتخذ ذلك ذريعة لوطء من شأنها الحمل، وادعاء أنها ليست ممن يتوقع منها الحمل.

فليتأمل هذا النهج فإنه مهم جدًا في معرفة فلسفة المالكية في سد الذرائع وتفهم عملهم، وعدم التسرع برميهم بالغلو في هذا التطبيق، قبل تدقيق النظر في المأخذ الذي من أجله سدوا الذرائع.

وكذلك لم يفرق المالكية هنا في الاستبراء بين الرفيعة والوضيعة، فهي لفتة هامة إلى الحفاظ على الأنساب، والاحتياط في ذلك، لأنه إذا كان هذا الاحتياط يقع في الوضيعة فما بالك بغيرها.

ومن حماية المالكية في مجال الأنساب أنهم أيضاً حرموا العقد على الحامل من زنا حتى تضع حملها، قال القاضي عبدالوهاب: «لا يجوز العقد

(١) التاج والإكليل، ٥/٥٢١.
(٢) التاج والإكليل، ٥/٥٢١.
(٣) التاج والإكليل، ٥/٥١٥.

على حامل من زنا حتى تضع حملها خلافاً لأبي حنيفة والشافعي، لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾. ولأنه حمل لا يلحق به فلم يجز العقد على الحامل به، أصله إذا كان لاحقاً لغيره»[١].

لكن المالكية هنا لم يعتمدوا على سد الذرائع فقط، وإنما عضدوا قولهم بعموم الآية: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، مع أن سياق الآية كان يتعلق بالمطلقات، والنظر في عددهن، ولكن المعنى الموجود في منع العقد على المطلقات الحوامل، يوجد مثله في الحوامل من الزنا.

وقد قاس القاضي الحمل من زنى على الحمل من طلاق بجامع أن كلًّا منهما لا يلحق بالعاقد، وأما كون الحمل من طلاق لاحق بغيره، والحمل من زنا لا يلحق بغيره، فإنه ينبغي النظر إلى هذا الفرق، هل هو مؤثر أم لا؟ مع الاسترشاد بالمقصد الأصلي وهو حفظ النسب، نعم قد يكون إلحاق شخص منسوب ـ شرعاً ـ إلى آخر، أشد خطراً من إلحاق شخص مجهول النسبة إلى آخر، وكل ذلك منهي عنه، وربما يكون بعضه أخف من بعض، والموضوع محل نظر، وقد يكون مستند أبي حنيفة والشافعي أيضاً، أن هذا الحمل لما كان معدوماً شرعاً، فهو بمثابة المعدوم حسًّا، وهذه قاعدة خلافية من قواعد المذهب المالكي، وهي: هل المعدوم شرعاً كالمعدوم حسًّا.

ومواصلة للدرب في سد الذرائع في العدد باعتبارها فترة انتقالية تتعلق بها حقوق سابقة، فإن بعض المالكية كره أن يفتي لمن لا تحجزه التقوى في التبسط في عبارات التعريض، بل ظاهر كلامه منع كل أنواع التعريض، وهو فاسد الاعتبار نتيجة مخالفته للنص القرآني الصريح ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ...﴾، ولا ينبغي الاعتذار بأمور كانت قائمة زمن التنزل ولم يراعها الشرع، فإن هذا يكون من الاستدراك على الشارع، وعلى كل حال فإن هذا الشخص لم يصل بالقضية إلى درجة التحريم، وإن

(١) الإشراف، ٨٠٢/٢.

كانت درجة الكراهة رتبة شرعية، لا تقال بالرأي خصوصاً مع مخالفة النص، ففي النوادر والزيادات:

قال: ومن قول المعروف الذي أبيح في العدة: إني فيك لراغب، وإنك علي لكريمة، وقال بعضهم: وأرجو أن أتزوجك، وإني بك لمعجب، فإن يقدر أمر يكن. ولا بأس أن يهدي إليها، وكله مذهب مالك وأصحابه.

قال ابن حبيب: «ولا أحب أن يباح هذا بالفتيا، إلا لذوي النهى، ومن تحجزه التقوى، لئلا يكون ذريعة إلى ما يتقى»[١].

هذه بعض الأمثلة في حماية الذرائع في باب الأنساب، توضح ملامح النهج الذي تبناه المالكية في سد منافذ اختلاط الأنساب، أما تعاملهم مع آثاره فإنهم أيضاً شددوا في إقامة الحد، قال القاضي:

«مسألة: إذا ظهر حمل بامرأة حرة أو أمة، لا يعلم لها زوج، ولا سيد الأمة يقر بوطئها، وكانت مقيمة ليست بغريبة، فإنها تحد، ولا يقبل قولها إنها غصبت أو استكرهت، أو أنه من زوج، إلا أن يظهر ما يعلم به صدقها في الظاهر، وقال أبو حنيفة والشافعي: لا تحد إلا أن تقر أو تقوم بينة بالزنا»[٢].

ومن المعروف أنهم تركوا أصلهم في درء الحدود بالشبهات الذي لم يستطع أن يطفئ جذوة نفس التطبيق القوي لمنهج سد الذرائع، وإن خفف في بعض الأحيان من غلوائه.

وفي سبيل هذا الهدف حماية الأعراض، تراهم يتشددون في إقامة الحد ولا يقبلون المعاذير، ولا يدرؤون بها الشبهات. ففي الفواكه الدواني: (وإن قالت امرأة لا زوج لها ولا سيد حين ظهر «بها حمل»... :

---

(١) النوادر والزيادات، ٤/٥٧٤.

(٢) الإشراف، ٢/٨٦٠.

«استكرهت»... ولم تصدق في دعواها الإكراه وحدت لأن الأصل الطوع حتى يثبت الإكراه، وظاهره سواء كانت ممن لا يليق بها ذلك أم لا على المشهور، ولأن تصديقها ذريعة إلى كثرة الزنى، ولا سيما مع قلة دين النساء وميلهن للوطء[١].

❊ ❊ ❊

المطلب الخامس: حماية العرض

لقد حمى الإسلام أعراض الناس أن تتخذ غرضاً وهدفاً، فحرم الغيبة والنميمة وما شاكلها، وشرع حد القذف، لإلجام الألسن عن الخوض فيه، لما في ذلك من مخاطر كبيرة على حياة المجتمع واستقراره.

وحتى لو افترضنا وجود فاحشة أو فواحش في المجتمع، فإن احتواء تلك الفواحش بالستر، والسكوت عليها أهون بكثير من إذاعتها، التي تنتج عنها مفاسد؛ منها: انتشار الشكوك في المجتمع، وانتقام الناس بعضهم من بعض بالاتهام المتبادل وإغراء النفوس الضعيفة المريضة بإمكان ارتكاب ذلك فعلاً، من أجل ذلك شددت الشريعة في عقوبة القذف، يقول سيد قطب:

«لهذا وصيانة للأعراض من التهجم، وحماية لأصحابها من الآلام الفظيعة التي تصب عليهم، شدد القرآن في عقوبة القذف...

والجماعة المسلمة لا تخسر بالسكوت عن تهمة غير محققة كما تخسر بشيوع الاتهام والترخص فيه، وعدم التحرج من الإذاعة به... وذلك فوق الآلام الفظيعة التي تصيب الحرائر الشريفات، والأحرار الشرفاء، وفوق الآثار التي تترتب عليها في حياة الناس، وطمأنينة البيوت»[٢].

وفي هذا الفلك المحتاط سار المالكية مطبقين قاعدة سد الذرائع،

---

(١) الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني، ٢/٢٨٤.

(٢) تقدمت الإحالة في مبحث حجية سد الذرائع من القرآن الكريم.

تطبيقات حاسمة فمن تلك التطبيقات اعتبارهم كناية القذف كصريحه، وذلك حتى لا يقع التستر وراء تلك الألفاظ، للوقوع في أعراض الناس، والادعاء أنهم لم يقصدوا بذلك قذفهم، فإن ذلك يحصل منه للمقذوف من الأذى والألم أكثر مما يحصل له من الصريح، فكان هذا المنهج هنا قويماً، وإن كان قد يجر أحياناً إلى إقامة الحد على بريء ينطق كلمة لا يلقي لها بالاً، ولعل هذا هو مأخذ من منع الحد به من الأئمة، ولكن هذا يسير إلى جنب ما يحققه غلق هذا الباب وتجفيف منابعه من استقرار للمجتمع، وأمن وهدوء، يقول القاضي عبدالوهاب:

«وإذا عرض بالقذف تعريضاً يفهم منه أنه أراده، فعليه الحد وحكمه حكم الصريح، وذلك معلوم بشاهد الحال، ومخارج الكلام والأسباب، وقال أبو حنيفة والشافعي: لا حد فيه، ودليلنا أنه لفظ يفهم منه القذف كالصريح، إن كابروا وقالوا: لا يفهم منه القذف أحالوا المسألة لأن الخلاف فيه إذا فهم منه ما يفهم من الصريح، فإذا أحالوا ارتفع الخلاف»[(١)].

ولا أعتقد أن المستند الذي ذكره عبدالوهاب هو المستند الوحيد لهؤلاء الأئمة، أي: أنهم لم يستندوا فقط على أنه لفظ لا يفهم منه القذف، فهذا تبسيط للمسألة من أجل كسب المعركة الجدلية.

إن القضية أن اللفظ محتمل، فحمله على لفظ صريح، يحتاج إلى قرينة قوية، خصوصاً أنه يجر إلى انتهاك بدن معصوم، فلا بد فيه من التحقق، ولكن لو قيل: إنه في مثل هذه الحالة تشترط قرائن قوية، كتكرر ذلك اللفظ مع تحذير الشخص المقذوف أو صدوره في سياق شحناء أو سخرية أو نحوها لكان وجيهاً.

كما أنه لو قيل: إنه في حالة القذف باللفظ غير الصريح، يمكن اللجوء إلى عقوبة قوية دون القذف، تحصن الأعراض وتبقي فرقاً بين ارتكاب أمر صريح، وآخر محتمل لكان لذلك القول وجه، وقد نبهت إلى

---

(١) المعونة، ٣/١٠٠٥.

أهمية هذا المسلك مراراً في تطبيق قاعدة سد الذرائع بشكل يحقق المقصود، ويتفادى الآثار الخطيرة للتطبيق الصارم لهذا الأصل.

ومن تشدد المالكية في التعامل مع ظاهرة القذف أنهم جعلوا القذف ببعض مقدمات الوطء كالقذف بالوطء وإن كانوا اختلفوا في ذلك، قال القاضي عبدالوهاب:

«...وأما إن رماه بالوطء فيما دون الفرج، فقال ابن القاسم: يحد، لأن ذلك من التعريض، وقال أشهب: لا يحد لأنه صرح أنه فعل ما ليس بزنا ولا لواط، كما لو قال: قبلتها»[1].

فقد جعل ابن القاسم الرمي بما دون الوطء من التعريض الذي يحد عليه، وهذا أخذ من العقوبة بأقصاها، ولم يقبل ذلك أشهب واعتبره دون الرمي بالزنا، ونحا به منحى القبلة، ومسلك أشهب هنا صحيح، ولكني أنبه أيضاً إلى ما قررته سابقاً، وهو أن وجود عقوبة تعزيرية هنا يحقق الهدف الذي أفتى ابن القاسم على أساسه، وتبقي على الفرق الواضح بين الزنا وما دونه، وبين الوطء ومقدماته، كما أنه يحافظ على ألفاظ النص الوارد في القذف بالزنا خاصة.

إن الأخذ بهذه المعادلة بأطرافها كفيل بإعطاء الثمرة الكافية، والهدف الأساسي الذي ننشده من استثمار هذه القاعدة في الحقل الفقهي.

وتمشياً مع هذا المسار أوجب المالكية الحد على من قذف الصغيرة المطيقة للوطء، وعللوا ذلك تعليلاً واضحاً، يقول القاضي عبدالوهاب في وجوب حد من قذف مطيقة للوطء:

«وإنما قلنا: إن من قذف مطيقة للوطء حد، وإن لم تبلغ بلوغ التكليف، خلافاً لأبي حنيفة والشافعي، لأن المعرة تدخل عليها بالقذف كالبالغ ولأن حكم وطئها حكم البالغ في وجوب الغسل والمهر، والنفقة

---

(١) المعونة، ٣/١٠٠٣.

والإحصان والإحلال، وكذلك في وجوب الحد بالقذف به»[١].

لقد وضح القاضي هنا أن المعنى الذي من أجله تقرر حد القذف موجود في قذف الصغيرة المطيقة للوطء، وإن لم تبلغ حد التكليف، لأن المعرة تدخل عليها، وتدخل على أهلها أيضاً، وقد برهن القاضي على ذلك بقياس الدلالة بجامع ترتب الحكم الشرعي على ذلك، فإن المطيقة يلزم من وطئها وجوب الغسل والمهر... فكذلك يجب أن يلزم منه حكم شرعي آخر وهو وجوب الحد على من قذفها.

ومن مبالغات المالكية في هذا الباب أنهم أوجبوا الحد على من نفى الولاء قياساً على النسب، قال القاضي عبدالوهاب:

«... ومن نفى رجلاً من ولائه فهو كنفيه إياه من نسبه، لقوله ﷺ: **«الولاء لحمة، كلحمة النسب»**... وإذا وجب الحد في نفي النسب، وجب في نفي الولاء...»[٢].

وهذا تشدد واضح، لأن نفي ولاء الرجل لا تلزمه منه معرة تضاهي نفي النسب عنه، ولو اقتصر على أنها عيبة أو وقوع في العرض ينبغي التعزيز عليه لكان ذلك كافياً.

ومن الأمور التي بناها المالكية على حماية الأعراض، كراهة اتخاذ ابن الزنا إماماً راتباً، ففي النوادر والزيادات:

«وقال ابن مزين[٣] عن عيسى بن دينار: إنما كره ولد الزنا لئلا يؤذى بذلك»[٤]. وذكر القرافي في الذخيرة أن العتيق المجهول الأب يلحق بولد

---

(١) المعونة، ٣/١٠٠٢.

(٢) المعونة، ٣/١٠٠٣.

(٣) أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس القرطبي، عرف بابن المزيّن، كان عارفاً بعلم الحديث والفقه والعربية، له كتاب المفهم على صحيح مسلم، ت: ٦٢٦هـ. (الديباج ٢١٩/١).

(٤) النوادر والزيادات، ٢٨٧/١.

الزنى في كراهة ترتيبه إماماً قال القرافي: (. . .كره في الكتاب ولد الزنى إماماً راتباً قال صاحب الطراز: والعتيق المجهول الأب، فإن قيل: كانت الصحابة رضوان الله عليهم يصلون خلف الموالي ومن أسلم من غير استفصال، قلنا: أولاد الجاهلية تلحق بآبائها من نكاح أو سفاح)[١]

فليست القضية هنا هي تحامل على ولد الزنا ولا حرمانه من حقوقه الشرعية، وإنما هي نظرة إنسانية، إلى هذا الشخص تجنبه أن يصعد إلى مراتب منيفة تؤدي إلى أن تسلط عليه الأضواء فيكثر حوله الحاسدون، ويؤذى بذلك الفعل الذي ما جنته يداه، ولكنه يمس عرضه، وإن تلك المكانة لتغدو عليه نقمة بهذا السبب، وقد تسبب له أمراضاً نفسية وعقداً كثيرة.

قال ميارة: «اتخاذ ولد الزنا إماماً راتباً، قال مالك في المدونة: أكره أن يتخذ ولد الزنا إماماً راتباً. أبو عمر: خوف أن يعرض نفسه للقول فيه، لأن الإمامة موضع رفعة وكمال ينافس فيها، ويحسد عليها، وإنما كره ترتب هؤلاء لأن الإمامة درجة شريفة لا ينبغي أن تكون إلا لمن لا يطعن فيه، وهؤلاء تسرع إليهم الألسنة، وربما تعدى إلى من ائتم بهم. . .»[٢].

وقال المواق شارحاً لخليل: «(. . .وولد زنا) من المدونة قال مالك: أكره أن يتخذ ولد الزنا إماماً راتباً. أبو عمر: خوف أن يعرض نفسه للقول فيه لأن الإمامة موضع رفعة وكمال، ينافس ويحسد عليها»[٣].

هذه نصوص صريحة في هذا المعنى، وقد ظن أبو محمد ابن حزم أن مستند المالكية في ذلك هو تحميله مسؤولية أبويه فقال:

(وكره مالك إمامة ولد الزنا، وكون العبد إماماً راتباً ولا وجه لهذا

---

(١) الذخيرة للقرافي، ٢٥٢/٢ تحقيق سعيد إعراب، دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى: ١٩٩٤.

(٢) الدر الثمين والمورد المعين شرح المرشد المعين لابن عاشر، تأليف ميارة، ص٢٧٠، دار الفكر ـ بيروت.

(٣) التاج والإكليل، ٤٣١/٢.

القول، لأنه لا يوجبه قرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة، ولا إجماع ولا قياس، ولا قول صاحب، وعيوب الناس في أديانهم وأخلاقهم، لا في أبدانهم ولا في أعراقهم.

قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾»[١].

وليس الأمر كما ظن ابن حزم، فنصوص المذهب صريحة أن السبب في ذلك هو الخوف على عرضه، ولست أدري لماذا ركز ابن حزم على رد قول مالك، رغم أن معه علماء كثيرين بعضهم كان قوله أشد من قول مالك، قال ابن قدامة:

«...ولا بأس بإمامة ولد الزنا، وهو قول عطاء وسليمان بن موسى، والحسن، والنخعي، والزهري وعمرو بن دينار، وإسحاق.

وقال أصحاب الرأي: لا تجزئ الصلاة خلفه، وكره مالك أن يتخذ إماماً راتباً، وقال الشافعي: يكره مطلقاً، لأن الإمامة منصب فضيلة، فكره تقديمه فيها، كالعبد، ولنا عموم قوله ﷺ: «**يؤم القوم أقرؤهم...**»، وقالت عائشة: ليس عليه من وزر أبويه شيء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾»[٢].

وواضح أنه من أصحاب الرأي من رفض إمامة ولد الزنا على أساس نقص منزلته، فيوجه كلام ابن قدامة ومن قبله كلام ابن حزم إلى هؤلاء.

ومن الأمور التي حمى فيها المالكية ذريعة الوقوع في الأعراض، منعهم من رأى هلال شوال وحده من أن يفطر حتى لا يفتح عليه بذلك باباً، للوقوع في عرضه، وشددوا في ذلك حتى رأوا أنه لا يفطر ولو أمن الظهور، مراعاة لهذا المعنى. ففي البيان والتحصيل:

«وقال في الذي يرى هلال شوال وحده، هل يجوز له أن يفطر؟ أو

---

(١) المحلى بالآثار، ١٢٧/٣.

(٢) الشرح الكبير، ٤٠٦/٤ ـ ٤٠٧.

يرى هلال رمضان وحده، فإنه يصوم ولا ينبغي له إلا ذلك، وأما إذا رأى هلال شوال فإنه لا يجوز له أن يفطر إلا باجتماع الناس...».

قال محمد بن رشد: «...وأما إذا رأى هلال شوال وحده دون الناس، وهو في جماعة، فقال: إنه لا يجوز له أن يفطر إلا باجتماع من الناس، والفطر له فيما بينه وبين الله جائز، بل هو الواجب عليه، لنهي رسول الله ﷺ عن صيام ذلك اليوم، لكنه حظره عليه لما فيه من تعريض نفسه للتهمة وعقوبة السلطان، ومثل هذا في المدونة، والموطأ وغيرهما من الدواوين...»[(١)].

لكن ابن رشد هنا ذكر علة أخرى، وهي الخوف من عقوبة السلطان.

وقال المواق عند قول خليل: «ولا يفطر منفرد بشوال ولو أمن الظهور إلا بمبيح...»، قال مالك وابن القاسم وأشهب: «إن رأى هلال شوال وحده فلا يفطر، قال أشهب: ولينو الفطر بقلبه، ويكف عن الأكل والشرب، وليس عليه في الأكل بينه وبين الله شيء، لكن عليه من باب التغرير بنفسه في هتك عرضه»[(٢)].

فهذا النص صريح في أنه لو أفطر، فليس عليه إثم إلا ما يلحقه من تعريض عرضه للخطر.

ومن محافظة المالكية على الأعراض أنهم لم يعفو الزوج الملاعن من حد القذف، ففي الشرح الكبير أن الزوج الملاعن إذا سمى الزاني بها ـ أي: الزوجة ـ فإنه يحد لقذفه ولا يخلص من الحد له، لعانه لها[(٣)]. مع أنه ثبت في البخاري عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند رسول الله ﷺ بشريك بن سحماء فسمى الزاني بها، ومع ذلك لم ينقل أن هلالاً حد بسبب ذلك.

---

(١) البيان والتحصيل، ٣٥١/٢ ـ ٣٥٢.
(٢) التاج والإكليل، ٢٩٢/٣.
(٣) الشرح الكبير للدردير، ٤٦٢/٢.

هذه إذن وقفات مع قاعدة سد الذرائع في وضعها للحواجز والسدود أمام انتهاك الأعراض، وهي أمثلة يسيرة وغيض من فيض.

❋ ❋ ❋

المطلب السادس: حماية المال

قامت الشريعة الإسلامية الغراء على حفظ الأموال، لأنها بالإضافة إلى أنها ضرورية لحياة الناس، فهي أيضاً من أسباب المشاحنات والفتن، فمن أجل ذلك احتاطت الشريعة أيما احتياط في ذلك، فلم يخل باب من أبواب المعاملات من احتياط وسد للذرائع، ومن أخطر الأبواب التي رأت الشريعة في سده المصلحة التامة باب الربا، فحاطته بسياج من النواهي، وجعلت فيه التوهم كالتحقق، ولم تنظر فيه ـ غالباً ـ إلى نوايا الناس ومقاصدهم.

وقد سار المالكية على هذا النهج في سد الذرائع، فلم يخل باب من تلك الأبواب من فرعيات للمالكية يسدون فيها الذرائع، لدرجة الغلو أحياناً.

ولعل كتاب بيوع الآجال هو أهم حقل تطبيقي لهذا التوجه، ولقد قال ابن رشد: إن أصل ما بني عليه هذا الكتاب (بيوع الآجال) هو سد الذرائع.

ولقد ذكرت فيما سبق أنهم في هذا الباب كانوا ينطلقون من ثقافة واسعة بالمجتمع، وبموارده الاقتصادية، وبأعراف الأسواق، وخلفيات الصفقات، وعادات الناس، فقد كانوا في منهجهم هذا ينظرون إلى أشخاص معينين، يؤثرون في السوق، ويمررون الصفقات المغرضة، مثل أصحاب العينة، الذين حرم عليهم المالكية ما أجازوه لغيرهم واتهموهم بما لم يتهموا به غيرهم، وكذلك ينظرون إلى علاقة الشخص بالآخر، كالمديان مثلاً، فيمنعونه مما لا يمنعون منه غيره، وتارة ينظرون إلى مجرد الصفقة، ويغضون النظر عن الأشخاص، لما ثبت لهم من كثرة قصد الناس في صفقات معينة إلى الربا، وقد كان المالكية ـ كما قدمت ـ ينظرون إلى القرائن التي تقوي التهم، ويعملون على أساسها، وتارة لا ينظرون إلى

القرائن وأخرى تغدو عندهم القرائن المبرئة من التهم أسباباً أخرى لاستقرار التهمة، رغم ضعفها في الأصل، وكل ذلك تكلمت عليه فيما مضى مما أغنى عن إعادته هاهنا.

لكنني سأكتفي بنقل نص هنا يوضح مدى تشدد المالكية في سد الذرائع في باب الأموال، قال ابن رشد:

«...وشذ أشهب فضمن الصناع ما قامت البينة على هلاكه عندهم من غير تعد منهم ولا تفريط وهو شذوذ...واختلف أصحاب مالك إذا قامت البينة على هلاك المصنوع، وسقط الضمان عنهم، هل تجب لهم الأجرة أم لا؟ إذا كان هلاكه بعد إتمام الصنعة أو بعد تمام بعضها؟ فقال ابن القاسم: لا أجرة لهم، وقال ابن المواز: لهم الأجرة، ووجه ما قال ابن المواز أن المصيبة إذا نزلت بالمستأجر فوجب أن لا يمضي عمل الصانع باطلاً، ووجه ما قال ابن القاسم أن الأجرة إنما استوجبت في مقابلة العمل، فأشبه ذلك إذا هلك بتفريط من الأجير، وقول ابن المواز أقيس، وقول ابن القاسم أكثر نظراً إلى المصلحة لأنه رأى أن يشتركوا في المصيبة[1].

فهذا الحكم فيه ألوان وطرائق من الشدة والمغالاة، فأولاً كيف يضمن هؤلاء ما قامت البينة على هلاكه من غير تفريط منهم مع أن تضمينهم أصلاً إنما هو استحسان ومصلحة، فأي وجه لهذه المصلحة، بعدما قامت البينة على براءة هؤلاء الصناع.

وأغرب من ذلك ما وجه به قول ابن القاسم: «...أن الأجرة إنما استوجبت في مقابل العمل، فأشبه ذلك إذا هلك بتفريط الأجير».

وكيف يشبه حال بعكسه، ويقاس فرع على الأصل، مع أن في الفرع نقيض علة الأصل.

مسكين هذا الصانع، أعتقد أنه لو كان من أهل الاجتهاد لم يكن من

---

(١) سبقت إحالته.

القائلين بسد الذرائع، والحمد لله أن هذا القول شاذ في المذهب على جلالة من قال به.

لكن هل وقفت وتيرة التشدد عند هذا الحد، إن الصانع الذي أنفق على هذه السلعة وقته وماله وجهده وعرق جبينه، يدفع الثمن، عند هلاك البضاعة بدون تفريط منه ولا تعد!!!

إنه يحرم الأجرة أجرة عمل يده، ويصف ابن رشد هذا الوجه بأنه أكثر نظراً إلى المصلحة لأنه رأى أن يشتركوا في المصيبة!!! إنها ـ لعمري ـ لمصيبة وما علاقة الصانع بهذا المستأجر المدلل، حتى يشركه في المصيبة، إنه لا يلزم الصانع أن يواسيه بكلمة تعزية على هذا المصاب، فضلاً عن أن يتحمل معه المصيبة، ويفقد أجرته لخاطره. وأين هذه المصلحة التي أشار إليها ابن رشد، وما وجهها إنها مصلحة تنظر إلى فرد بعينه، وتترك مصلحة فرد آخر، ولربما كانت مصلحة الصانع ـ التي ألغيت ـ أكبر من مصلحة فرد آخر، ولربما كانت مصلحة الصانع ـ التي ألغيت ـ أكبر من المصلحة التي ترجى من هذا المستأجر، وخصوصاً أن هذا الصانع منتصب لفرض من فروض الكفاية، وثغر من ثغور العمل، الذي لا تقوم حياة الأمة إلا به!!

هذا وجه من وجوه تشدد المالكية في الحفاظ على أموال الناس، وممتلكاتهم، وهو غرض مجيد، ومقصد حميد، إذا روعيت فيه ضوابط سد الذريعة من نظر إلى القرائن وموازنة بين المصالح والمفاسد. ولتنظر أمثلة ذلك في بيوع الآجال، وفي باب الربا عموماً.

ولم أطل الكلام هنا لأنني سبق أن تكلمت على هذا الجانب في مباحث سابقة، فأغنى ذلك عن إعادته هنا، فليرجع إلى ما كتبته في المباحث السابقة، فقد ركزت فيه على سد الذرائع في هذا الجانب (المال)، من خلال إفراد باب خاص لبيوع الآجال.

إذن هذا هو منهج المالكية في سد الذرائع، والمكمل لما جاءت به الشرائع من حفظ الضرورات المعروفة. ولكن حفظ هذه الضرورات لا يتم في وسط فوضوي، بل لا بد من جماعة تقوم على هذا الأمر، وتتعاون

على هذا المجهود الضخم، ولا بد لهذه الجماعة أن تكون متماسكة، متراصة. ذلك ما جاءت به هذه الشريعة، وقررته هذه القاعدة المباركة ـ سد الذرائع ـ وسنرى في المطلب السابع ذلك النهج الذي انتهجه المالكية من أجل الحفاظ على وحدة الجماعة.

❊ ❊ ❊

المطلب السابع: الحفاظ على وحدة الجماعة

وحدة الجماعة مقصد سام من مقاصد التشريع، يسري في جميع الأحكام الشرعية سريان الدماء في العروق، إنه تشريع أمة واحدة، ذات رسالة موحدة، وربها واحد، إن هذه الوحدة تتجسد في صلاة الجماعة ورص الصفوف أمام إمام واحد، يضاهي طاعتهم للإمام الأكبر في أمور الحياة، تتجسد في الزكاة وما فيها من تكافل اجتماعي، وفي الصوم وما فيه من وحدة الشهر، ووحدة الوقت، وما في ختامه من عيد واحد، وصدقة عامة للفقراء. يتجسد في الحج حيث تقف أفواج كثيرة في زي موحد، تردد شعارات موحدة، في موسم واحد، تقف وقفة موحدة أمام كل منسك على حدة.

وحينما تقع حادثة تفرق المسلمين، فإن الشرع يقف منها موقفاً حازماً، من ذلك مسجد الضرار، الذي أحرقه النبي ﷺ وهدمه، وفي إحراق هذا المسجد وتهديمه ما يشهد للقائلين بسد الذرائع والآخذين بالمقاصد، في أنه لا حرمة للصورة الظاهرة ـ مهما كانت ـ إذا كان وراءها مقصد أو معنى باطل، ولهذا فإن قدسية الانتماء إلى المساجد لم تمنع من هدم هذا المسجد، الذي تزيَّا بزي المساجد في الظاهر، وهو في باطنه وكر للتفريق والشقاق.

لقد مدد المالكية هذا العمل ليشمل مساجد أخرى كان الهدف منها مثل الهدف منه في أنها لم تبن على التقوى، قال القرطبي:

«قال علماؤنا: وكل مسجد بني على ضرار أو رياء أو سمعة فهو في حكم مسجد الضرار، لا تجوز الصلاة فيه»[١].

قال ابن العربي: «...ولهذا المعنى تفطن مالك ﷺ، حين قال: «إنه لا تصلي جماعتان في مسجد واحد، ولا بإمامين ولا بإمام واحد، خلافاً لسائر العلماء...»[٢].

وعلى ضوء هذا المعنى سار فقهاء المالكية في منعهم أهل السفينة من الافتراق إلى طائفتين، وحتى أنهم كرهوا لمن نزل منهم أن يرجعوا ويصلوا جماعة، سدًّا لذريعة تفرقة الجماعة، ففي البيان والتحصيل:

«...وكذلك أهل السفينة لا يجوز لهم أن يفترقوا على طائفتين في الصلاة، فلما كان ذلك لا يجوز لهم كره للذين نزلوا إذا جاؤوا أن يجمعوا الصلاة لأنفسهم إذا كان الذين بقوا قد جمعوا تلك الصلاة، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى ما لا يجوز من تفرقة الجماعة، لا سيما إن كان الذين بقوا إنما جمع بهم إمام راتب لهم. وأجاز في المدونة أن يصلي الذين فوق سقف السفينة بإمام والذين تحته بإمام آخر، لأنهما موضعان، فليس ذلك بخلاف لهذه الرواية، والله أعلم»[٣].

لقد راعى المالكية إذن ضرورة الحفاظ على وحدة الصف في مثل هذه الظروف الاستثنائية، في قعر سفينة تمخر عباب اليم، ويغشاها الموج من كل مكان، فما بالك بالظروف العادية، ظروف الاستقرار والإقامة!!!

ومبالغة في هذا الاتجاه أوجبوا على من أقيمت عليه صلاة الراتب بمسجد أن يخرج من ذلك المسجد واضعاً كفه على أنفه كالراعف سدًّا لذريعة الطعن في الإمام، مع أنه قد يخرج شخص من المسجد لحوائج مختلفة كالذهاب إلى الخلاء مثلاً، لكن المالكية هنا بالغوا وأجبوا عذراً

---

(١) الجامع لأحكام القرآن الكريم، ٢٥٤/٨.
(٢) أحكام القرآن، ٥٨٢/٢.
(٣) البيان والتحصيل، ٤٤٦/١.

ظاهراً، وشعاراً واضحاً، وكأنه راية أمان، يرفعها هذا الخارج في الظاهر على طاعة الإمام!!

لقد ألزموه ـ إذن ـ أن يخرج وهو ممسك بأنفه ـ ممثلاً لهيئة الراعف ـ.

وفي الدسوقي على الشرح الكبير أنه إذا أقيمت صلاة الراتب بمسجد، فيجب على من حصل الفضل بإيقاعها بجماعة وهو في المسجد، أو في رحبته أن يخرج منه، واضعاً كفه على أنفه كالراعف لئلا يطعن في الإمام، إلا إذا جرت العادة بالمكث في المسجد، عند الإقامة، فلا يجب الخروج[1]، فإن لم يكن قد حصل الفضل بأن صلاها منفرداً، أو مع صبي، وهي مما تعاد لفضل جماعة لزمه الدخول مع الإمام، خوف الطعن عليه بخروجه أو بنكثه من غير صلاة[2].

لقد ألزموا هذا الشخص الذي ليس في حسبانه الطعن في الإمام أن يخرج بهيئة الراعف، وأما إذا لم يحصل فضل الجماعة فإنه يلزمه الدخول مع الإمام، فتصبح الإعادة في الجماعة في حقه واجبة، بعد أن كانت مندوبة، لهذه العلة، فهاهنا نرى كيف نقل المالكية هيئة صلاة الجماعة من رتبة الندب إلى رتبة اللزوم، وهو أمر طالما حذر منه المالكية، أعني تغيير هيئة العبادة من ندب إلى سنة أخرى إلى الوجوب، كل ذلك فعلوه حماية للجماعة، ومحافظة على وحدة الصف.

وبهذا يتضح لنا كيف تسير قاعدة سد الذرائع جنباً إلى جنب في تناغم تام مع جميع النصوص التي ترمي إلى وحدة الصف، وتحذر من الفرقة والتشتت. وهذه أمثلة يسيرة اكتفيت بها في هذه العجالة وإلا فالأمثلة كثيرة وغزيرة.

بعد هذه الجولة مع المقاصد التي يحققها تطبيق هذه القاعدة في كافة

---

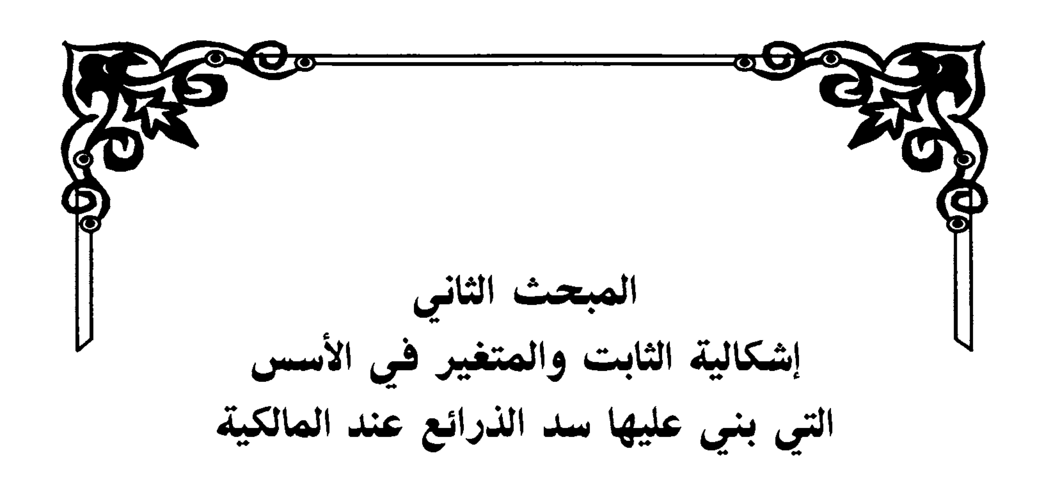
(١) حاشية الدسوقي، ١/٣٢٥.

(٢) الشرح الكبير للدردير، ١/٣٢٥.

مناحي الحياة، بقي لنا أن نتساءل أليست هذه المقاصد والمعاني متجددة في الغالب تتطلب آليات تتناسب مع هذا التجدد والتغير، وما هي الأبواب التي يمكن لهذه القاعدة أن تكون فيها لزاماً وغراماً؟

وهل البرنامج الكثيف من العادات والأعراف الذي بني عليه هذا الأصل هو قيم ومعان ثابتة، أم أنه يخضع لسنة التطور في هذه الحياة؟ هذا ما ستعرفه من خلال مبحث: إشكالية الثابت والمتغير في الأسس التي بني عليها سد الذرائع عند المالكية.





المبحث الثاني
إشكالية الثابت والمتغير في الأسس التي بني عليها سد الذرائع عند المالكية

سبق وأن بينت أن تطبيقات قاعدة سد الذرائع عند المالكية تقوم على أسس قوية في معرفة الواقع، فإن تلك الأحكام المبنية على سد الذرائع، إنما طبقت فيها هذه القاعدة، باعتبار عادات معينة وأعراف، استندت إليها تلك القاعدة، وباعتبار قرائن أيضاً، وإذا كانت هذه المعاني، متغيرة ومتجددة فينبغي أن يكون الحكم المبني على سد الذرائع أيضاً متجدداً ومتغيراً، ولقد نقلت عبارات كثيرة لابن رشد يكرر فيها، أنه إذا ارتفعت التهمة انبغى أن لا تعمل قاعدة سد الذرائع وليس معنى ذلك أن المالكية في كل تطبيقاتهم كانوا ينتهجون هذا النهج، وإن كان هو الجادة، ولكن كانت تقع أخطاء في التطبيقات، ويقع جمود على الحكم رغم ظهور المعنى الذي يبطله. وقد يلجؤون أحياناً إلى تفسير ذلك بأن سبب وجود هذا القول الذي لا يراعي المعنى هو الخلاف، هل سد الذرائع هي لكثرة القصد، أو لخطورة الموضوع.

ويمكن أن نقبل هذا الخلاف عند ضعف التهمة، وأما عند انعدامها، فإن هذا القول أقل ما يقال فيه: إنه لمراعاة قاعدة سد الذرائع لذاتها.

وكنت قد أعطيت أمثلة على هذا المسلك المتنكر للمرونة والتجدد، فمثلاً، كره المالكية قراءة آية السجدة في الفريضة لعلة التشويش على

المصلين، ولكنهم أيضاً تمسكوا بهذه الكراهة في صلاة المنفرد، ولما وجدوا أن المعنى غائب، قالوا: حتى لا يسبب لنفسه السهو، ثم إنهم أيضاً لم يعبؤوا بهذا المعنى، في صلاة النافلة إذا صليت جماعة.

ومن أمثلة ذلك الجمود أيضاً إصرار أشهب على تضمين الصناع، ولو قامت البينة على هلاك ما في أيديهم من غير تفريط، كما حرمهم بعض المالكية من الأجرة في هذا الحال، حتى يشتركوا مع المستأجر في المصيبة!!!

هذه المنعرجات في تطبيق القاعدة لا تقدح في التطبيقات الأخرى التي تراعي هذه المرونة والحركية، وإن قيام سد الذرائع على هذا المبدأ أصل أصيل في مسيرته الفقهية؛ من ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم ضمنوا الصانع المشترك رغم أن الأصل عدم تضمينه، ناظرين في ذلك إلى الظروف المتجددة، وما طرأ على أخلاق الناس من فساد يستدعي الاحتياط لحماية الأموال العامة. أليس هذا مؤشرا على أن هذا الحكم المبني على سد الذرائع ليس ثابتا، وإنما اقتضته ظروف معينة ومستجدات خاصة، فلو افترض زوال تلك المستجدات أليس حريا بالحكم أن يرجع إلى أصله؟

يقول محمد هشام البرهاني:

«الأصل أن لا يضمن الصانع، لضياع أو تلف ما في يديه من أموال الناس لأنه أمين عليها، لما ثبت في السنة من قوله ﷺ: «لا ضمان على راع، ولا على مؤتمن»[1].

وقد كان هذا الأصل يصلح للأحوال والظروف، التي يغلب فيها على الناس الاستقامة، وحفظ الأمانة، وأما مع تغير الأخلاق، وظهور الإهمال والتقصير، فلا بد من علاج، يتفق مع قواعد الإسلام، في صيانة الأموال،

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، ٤١/٣، وضعفه بعمرو بن عبدالجبار وعبيدة بن حسان، ثم رجح وقفه على شريح القاضي، وكذلك فعل البيهقي، (سنن الدارقطني وبذيله التعليق المغني على الدارقطني، دار إحياء التراث العربي، بيروت) ط: ١٤١٣هـ.

والمحافظة عليها، وقد رأى بعض الصحابة ن، وفيهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، أن ترك الصناع من غير ضمان ذريعة إلى أن يفرطوا في أموال الناس أو أن يجحدوها، ويدعوا تلفها، أو ضياعها، فأحبوا سد هذه الذريعة، بوجوب ضمان ما يصنع في أيديهم من أموال مستأجريهم»[(١)].

ورغم أن البرهاني أشار هذه الإشارة العابرة إلى انبناء الذرائع على ظروف متجددة، فإنني لم أجده عرض لإشكال الثابت والمتغير في سد الذرائع رغم أهميته، ولم أجد غيره من الباحثين أيضاً قد عرض له!!

وكذلك مما يدل على هذه الحركية لقاعدة سد الذرائع أن الصحابة رضوان الله عليهم أمضوا الطلاق ثلاثاً في دفعة واحدة، رغم أنه كان يعد طلقة واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، وليس هذا العمل خلافاً للصدر الأول كما قد يتراءى لبادي الرأي، وإنما هو نظرة جديدة في ظل ظروف جديدة، فقد كان في الصدر الأول يقع الطلاق بلفظ: طالق، طالق، طالق، فيحمل على أساس التأكيد لصلاح أهل ذلك العصر، وعدم تعديهم للحدود، رغم أن التأكيد ليس هو الأصل، فالمتقرر عند الأصوليين هو تقديم التأسيس على التأكيد، فالذي فعله عمر ﷺ أنه رجح الأصل الذي هو أحد محتملات هذا اللفظ وهو التأسيس، فأمضى الطلاق ثلاثاً نتيجة للظروف الجديدة المتمثلة في تغير أحوال الناس، حتى إن بعضهم أصبح يطلق مائة طلقة، ويستفتون الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك، إذن فهذا الاجتهاد الحميد ليس منطلقاً من فراغ، وليس مؤسساً مخالفة للصدر الأول وإنما هو نتيجة اختلاف ظروف، وتغير أحوال، والحديث الوارد في ذلك هو:

عن ابن عباس ﷺ قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم»[(٢)].

---

(١) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(٢) مسلم بشرح النووي، ٧٢/١٠.

وقد علق النووي على هذا الحديث، فقال:

«وأما حديث ابن عباس فاختلف العلماء في جوابه وتأويله، فالأصح أن معناه أنه كان في أول الأمر إذا قال لها: أنت طالق أنت طالق، ولم ينو تأكيداً ولا استئنافاً يحكم بوقوع طلقة لقلة إرادتهم الاستئناف بذلك فحمل على الغالب الذي هو إرادة التأكيد، فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه وكثر استعمال الناس بهذه الصيغة وغلب منهم إرادة الاستئناف بها حملت عند الإطلاق على الثلاث عملاً بالغالب السابق إلى الفهم منها في ذلك العصر»[١].

ولم يكن النووي ـ رحمه الله ـ منفرداً بهذا الفهم، وهذا النقل، قال القرطبي صاحب المفهم بعد أن ذكر التأويل الأول للحديث، وثانيهما ـ أي: التأويلين ـ: المراد بذلك الحديث من يكرر الطلاق، فقال أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، فإنها كانت محمولة في القدم على التأكيد، فكانت واحدة، وصار الناس بعد ذلك يحملونها على التجديد، فألزموا ذلك لما ظهر قصدهم إليه، ويشهد بصحة هذا التأويل قول عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة...»[٢].

وقد صرح القرطبي هنا كما صرح قبله النووي، بأن سبب إمضاء الثلاث هو ظهور قصد الناس إلى ذلك، فأمضى عليهم سدًّا للذريعة، مع إمكان وجود أشخاص آخرين، يطلقون هذه اللفظة لا يريدون بها إلا طلقة واحدة.

لكن السؤال المطروح، لو قدر صلاح حال الناس، وعدم قصدهم هذا الأمر هل يمكن اعتبار هذه اللفظة طلقة واحدة. إنها إشكالية كبرى؛ وهي إشكالية هذا الاتفاق الذي هو قريب من الإجماع.

والذي يقوم على أساس من المصلحة، هل إذا تغيرت هذه المصلحة،

---

(١) مسلم بشرح النووي، ٧٢/١٠.

(٢) المفهم، ٢٥٣٧/٥.

أو هذا المعنى الذي بني عليه الحكم، هل إذا تغير، يمكن أن يتغير الحكم.

إن الباحث المتجرد يستطيع أن يقرر ذلك، ولو كان تطبيق ذلك يأباه ما ألفه الناس وتقرر في أذهانهم.

وقد يقال: إنه إذا تغيرت الظروف ينبغي الإبقاء على هذا الحكم محافظة على استقرار الشرع، وقدسية عمل الصحابة رضوان الله عليهم، وجمهور الأمة. ولقد منع الإمام مالك بعض الخلفاء من بناء الكعبة على قواعد إبراهيم وذلك أن ابن الزبير بناها على قواعد إبراهيم تجسيداً لحديث: **«لولا أن قومك حديثو عهد بكفر لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم»**، فلما حكم عبدالملك نقضها. ولما أراد المنصور إعادة بنائه على قواعد إبراهيم منعه مالك وخاف أن تظل الكعبة لعبة في أيدي الملوك.

فكأن الإمام مالكاً آثر استقرار هذا الحكم الذي قد لا يكون هو الأولى، على ذلك الاضطراب والتغير الدائم.

إذن قد يجد الشخص غضاضة في مخالفة الصحابة رضوان الله عليهم ولو مع وضوح ذهاب المبنى الذي بنوا حكمهم عليه.

لكنه لن يجد تلك الغضاضة في اجتهاد من دونهم.

ولقد أثار ابن رشد هذه الإشكالية، وتوصل إلى حل عملي، وهو أن هذه الأحكام المبنية على حيثيات متغيرة، والمستندة إلى ملابسات وظروف متجددة ينبغي إسنادها إلى أهل الاختصاص الذين يفترض فيهم تنزيل تلك الأحكام المنزلة المناسبة، مع ضرورة معرفتهم بالوقائع المحيطة بهم بما يتجدد من أعراف الناس وعاداتهم، وذكر ابن رشد أن السنن التي تعرض لهذه النوازل، تعرض لكثير من الصنائع في هذا الكون، يقول ابن رشد:

واختلفوا في نكاح المريض. فقال أبو حنيفة و الشافعي: يجوز، وقال مالك في المشهور عنه: إنه لا يجوز، ويتخرج ذلك من قوله أن يفرق بينهما وإن صح ويتخرج من قوله أيضاً أنه لا يفرق بينهما أن التفريق مستحب غير واجب.

وسبب اختلافهم: تردد النكاح بين البيع وبين الهبة، وذلك أنه لا تجوز هبة المريض إلا من الثلث ويجوز بيعه ولاختلافهم أيضاً سبب آخر، وهو هل يتهم على إضرار الورثة بإدخال وارث زائد أو لا يتهم؟ وقياس النكاح على الهبة غير صحيح، لأنهم اتفقوا على أن الهبة تجوز إذا حملها الثلث، ولم يعتبروا بالنكاح هنا بالثلث، ورد جواز النكاح بإدخال وارث قياس مصلحي لا يجوز عند أكثر الفقهاء، وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة، حتى إن قوماً رأوا القول شرع زائد وإعمال هذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف، وأنه لا تجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان. والتوقف أيضاً عن اعتبار المصالح تطرق للناس أن يتسرعوا لعدم السنن التي في ذلك الجنس إلى الظلم، فلنفوض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقا إلى الظلم. ووجه عمل الفاضل العالم في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال، فإن دلت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيراً لا يمنع النكاح، وإن دلت على أنه قصد الإضرار بورثته منع من ذلك كما في أشياء كثيرة من الصنائع يعرض فيها للصناع الشيء وضده مما اكتسبوا من قوة مهنتهم إذ لا يمكن أن يحد في ذلك حد مؤقت صناعي، وهذا كثيراً ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة»[١].

وهكذا يقرر ابن رشد أن لكل واقعة طعمها وأفقها، ولا يمكن أن يكون الحكم في ذلك مفصلاً جاهزاً في كل الأحوال.

وعندما نتحدث عن الثبات والتغير في سد الذرائع، فينبغي هنا أن نكون حذرين جدًّا، خصوصاً فيما يتعلق بجانب التشريع، لأن الخوف من النقص والزيادة فيه يظل قائماً باستمرار، وكذلك أيضاً ينبغي التمييز بين سد الذرائع الاجتهادي، وسد الذرائع النصي، فالأول يمكن أن يكون مسرحاً

---

(١) بداية المجتهد، ٤٦/٢ ـ ٤٧.

لتلك الحركية وذلك التجدد، وسد الذارئع النصي، منه ما لمح فيه العلماء أنه بني على سد الذرائع من أول وضعه، كتحريم النظر ومقدمات الزنا، لكن الشارع لم ينص على ذلك الأنبناء، فهذا المجال ينبغي أن يكون ضمن الثوابت، ومن سد الذرائع النصي ما نص على علة سد الذرائع فيه، فهذا ينبغي أن يكون مثل كل الأحكام التي نص على عليتها، فيدور الحكم فيه مع علته وجوداً وعدماً، وقد أشار الحافظ ابن حجر إلى هذا الجانب في أخطر باب من أبواب التشريع، وهو جانب التوحيد.

قال الحافظ: قوله: (باب بناء المسجد على القبر) أورد فيه حديث عائشة في لعن من بنى على القبر مسجداً، وقد تقدم الكلام عليه قبل ثمانية أبواب. قال الزين بن المنير: كأنه قصد بالترجمة الأولى اتخاذ المساجد في المقبرة لأجل القبور بحيث لولا تجدد القبر ما اتخذ المسجد. ويؤيده بناء المسجد في المقبرة على حدته لئلا يحتاج إلى الصلاة فيوجد مكان يصلى فيه سوى المقبرة، فلذلك نحا به منحى الجواز انتهى. وقد تقدم أن المنع من ذلك إنما هو حال خشية أن يصنع بالقبر كما صنع أولئك الذين لعنوا، وأما إذا أمن ذلك فلا امتناع، وقد يقول بالمنع مطلقاً من يرى سد الذريعة وهو هنا متجه قوي[1].

فهاهنا نرى كيف ربط الحافظ سد الذرائع بوجود العلة، فقال: «وقد تقدم أن المنع من ذلك إنما هو حال خشية أن يصنع بالقبر كما صنع أولئك الذين لعنوا، وأما إذا أمن ذلك فلا امتناع. . .». لكن الحافظ تذكر خطورة الباب، فعاد ليقول: «. . .وقد يقول بالمنع من يرى سد الذريعة، وهو هنا متجه قوي. . .».

نعم؛ المنع هنا متجه قوي، قوي لخطورة الموضوع، قوي لعدم التأكد تماماً من الأمن من هذا المحظور الذي وقع في الأمم الماضية، وهو

(١) فتح الباري، ٢٦٧/٣.

سنة ماضية، بنص الحديث: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع**».

نعم؛ قد يستأنس لهذا التجدد ـ وحتى في باب التوحيد ـ بما ورد عن النبي ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تذكر الآخرة**».

لقد منع النبي ﷺ ـ أولاً ـ من زيارة القبور حماية للتوحيد، فلما استقر التوحيد، وعرف الناس دينهم، ورأى النبي ﷺ ما في هذه الزيارة للقبور من فوائد الاعتبار والتذكر وصلاح القلوب، مع ما فيها من تذكر الميت والدعاء له أذن فيها.

فيا ترى هل للمفتي هنا أن يسد ذريعة زيارة القبور، إذا رآها تستخدم لما ينافي التوحيد، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار خطورة أن تصبح تلك الفتوى شرعاً مستقرًا، ويتناسى الحكم الأصلي، أم ينبغي المحافظة على استقرار الأحكام وعدم تغيرها، والاكتفاء ببيان التوحيد، وأهداف الزيارة؟

قضية تحتاج إلى كثير من البحث والنظر.

والنهي عن زيارة القبور يرتبط بالنهي عن اتخاذ المقابر مساجد، لكن لما كانت الزيارة أخف ضرراً، فاستقر الأمر على استحبابها، مع ما تحققه من مصالح واتخاذ المقابر مساجد، أشد، فاستقر الأمر على منعه.

ولعل صنيع الإمام مالك مع حديث: «**لولا أن قومك حديثو عهد بكفر لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم**»، لعل صنيعه ذلك وفتواه، يفهم منه خطورة تعريض هذا النوع الخطير من القضايا للتغيير المستمر، مع أن هذا الحديث ناطق برغبة النبي ﷺ ببناء الكعبة على قواعد إبراهيم، وإنما منعه منه أن القوم حديثو عهد بجاهلية، ورغم ذلك أفتى مالك بإبقائه رغبة في استقرار الشرائع، وسدًا لذريعة اللعب بهذه الأمور الخطيرة!!

وفي حديث: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تذكر الآخرة**»، ما يشهد للقاعدة التي قررها جماعة من أهل العلم، قال ابن القيم في زاد المعاد:

«وتحريم الحرير إنما كان سدًّا للذريعة ولهذا أبيح للنساء وللحاجة وللمصلحة الراجحة، وهذه قاعدة ما حرم لسد الذرائع فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجحة، كما حرم النظر سدًّا لذريعة الفعل وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة والمصلحة الراجحة»[١].

وهكذا نفهم أن زيارة القبور على الطريقة ـ غير الشرعية ـ ما زالت منهيًّا عنها، وإنما رخص في الزيارة ـ الشرعية ـ للحاجة إليها لما تحققه من مصالح.

إن المالكية في باب التوحيد، قد يتركون سد الذرائع للحاجة والمصلحة، فإذا كانوا يفعلون ذلك فمن باب أولى أن يطبقوا ذلك في باب المعاملات، مما يدفعنا إلى ضرورة مراجعة ما أوهمه كلام ابن تيمية من أن المالكية يسدون الذرائع مع وجود الحاجة والمصلحة.

وإليك هذا النص الهام من البيان والتحصيل، فإنه يقطع الشك باليقين:

«وسئل مالك عن تغيير الدراهم لما فيها من كتاب الله، قال مالك: كان أول ما ضرب الدراهم على عهد عبدالملك بن مروان والناس متوافرون، فما أنكر ذلك أحد، وما علمت أن رجلاً من أهل الفقه أنكره، ولا رأى به بأساً، قال مالك: ولقد بلغني أن ابن سيرين كان يكره أن يبيع بها أو يشتري بها، وما ذلك من شأن الناس، وما أرى به بأساً».

قال محمد بن رشد: «إنما ينكر سلف الإسلام الدنانير والدراهم المضروبة لما فيها من أسماء الله ﷻ، وأجازوا البيع والشراء بها، وإن كان ذلك يؤدي إلى أن يمسها الطاهر والنجس واليهودي والنصراني، من أجل ما فيها من المنفعة العامة لجميع المسلمين، لأنهم يميزون بالسكك طيب الذهب والفضة، ويعرفون بها مقدار فضل بعضها على بعض في الطيب، فتصبح فيها البيوع فيما بينهم، لأن النقر والأتبار من الذهب والفضة لا يميز

---

(١) زاد المعاد، ٣/٨٨.

الخالص منها من غير الخالص إلا الصيارفة والخاص من الناس بعد الاختبار.

فلو قطعت السكك وحمل الناس على التبايع بأتبار الذهب والفضة، لفسد كثير من بيوعهم، ووقع فيها فيما بينهم الغش والخديعة. ويكره للرجل في خاصة نفسه أن يشتري بالدنانير والدراهم المضروبة شيئاً من اليهود والنصارى، لما فيها من أسماء الله ﷻ، فقد كره ذلك مالك في كتاب التجارة إلى أرض الحرب من المدونة، وأعظم أن يعطاها نجساً، فمن امتنع من ذلك تعظيماً لأسماء الله ﷻ أجر، ومن فعله لم يأثم لما في ذلك من الحاجة وقد أجيز في موضع الضرورة أن يعطوا الآية والآيتين من القرآن على باب الدعاء كما كتب النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ الآية، وبالله التوفيق»[1].

لقد صرح ابن رشد هنا أن ترك سد الذرائع في هذه الفرعية هو للحاجة، فهل يبقى بعد ذلك شك أن المالكية يتركون سد الذرائع للحاجة والمصلحة والضرورة، ولقد أصل ابن رشد ذلك تأصيلاً واضحاً فتأمله.

ولنعد إلى ما مضى سابقاً، لأقرر أن فتح هذا الباب خطير جدًّا، خصوصاً ما كان من الذرائع نصيًّا، وكان في باب التوحيد لأنه مدعاة إلى اطراح أحكام وأصول شرعية، استقر عليها العمل، وبنيت عليها حياة الناس.

فمثلاً: هل يمكن أن نقول: إن النهي عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها كان لعلة أن المشركين يسجدون لها في هذه الأوقات، وإذا كانوا في عصرنا مثلاً لا يسجدون لها، فلتكن الصلاة في هذه الأوقات جائزة، وكذلك القول في كثير من الهيئات والصفات في العبادة، والتي نهي عنها لهذا المعنى وأمثاله.

---

(١) البيان والتحصيل، ٣١/١٨ ـ ٣٢.

هذه مسألة ما أظن أحداً من أهل الفتوى يتجرأ عليها. لكن ـ أيضاً ـ في هذه المسألة معنى آخر إذا نيطت به خلصنا من هذا الإشكال، أنه ما دام قد عبدت هذه الأجرام، فينبغي سد الذريعة أمام هذا الفعل، حتى لا يتكرر من جديد، ولو كان مفقوداً الآن، وهو مأخذ حسن وكثير من المنهيات في باب التوحيد، نهي عنها لمعنى أن قوماً ضلوا بسببها، والتاريخ يتكرر باستمرار، والبشر هو البشر، بغض النظر عن الزمان والمكان، وما حدث في الماضي يمكن أن يتكرر، وقد ورد في الحديث الصحيح: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم**»، فالاحتياط في باب التوحيد، الإبقاء على الأحكام مستقرة ما أمكن ذلك، وينبغي النظر إلى كل فرعية مبنية على سد الذرائع في باب التوحيد من عدة زوايا:

ـ زاوية الماضي كما بينت، وجانب الواقع والحاضر، وجانب المستقبل، أعني إمكان وقوع المحذور الذي سدت الذريعة من أجله في المستقبل.

الجانب الآخر: النظر إلى خطورة الموضوع، وتغليب استقرار دعائمه على أي نظر آخر، بشرط ألا تكون ثمة مفاسد تترتب على هذا الاستقرار، وما لم تظهر حاجة ومصلحة راجحة تدعو إلى التحول عنه.

ومما يطرح في هذا الباب من الإشكالات: ما مصير الأحكام المبنية على مخالفة اليهود والنصارى، إذا تغيرت الظروف، وأخذوا عادات أخرى؟

من المعلوم أن النبي ﷺ كان يحب موافقة اليهود فيما لم يرد به أمر، ولكن التشريع استقر على الأمر بمخالفتهم.

فهل انتقال النبي ﷺ من تلك الموافقة إلى حكم المخالفة مؤشر على أن تلك الأحكام ليست ثوابت، وإنما يمكن تغيرها بحسب الظروف؟ أم أن الحفاظ على استقرار الشرع أولى؟ مع أنه يمكن أن يقال: إن المسلمين إذا قاموا بأمر معين بهدف مخالفة اليهود فعاد اليهود إلى موافقة المسلمين في تلك المخالفة، فإن المسلمين في هذه الحالة ليسوا مأمورين ـ شرعاً ـ

باطراح ذلك الحكم، وإنما أمروا بمخالفة اليهود في أوضاع كانوا عليها، ولم يأمروا بترك كل ما وافقهم فيه اليهود.

لكن الإشكال المطروح هنا هو: ـ كما قدمت ـ هل للمسلمين أن يتركوا تلك الأحكام، ما دامت العلة التي بنيت عليها قد زالت، وما دام اليهود لم يعودوا يتبنون تلك الشعائر، ورجعوا إلى ما عليه المسلمون.

إن في القضية ـ خطراً لا شك ـ: فهذه الشعائر والممارسات أصبحت جزءاً من شخصية المسلم المميزة له، كما أنها أصبحت إلفاً وعادة، فما الداعي إلى الانتقال عنها إذن؟ وأي مصلحة يحققها ذلك الانتقال.

ولابن تيمية تفكير آخر، خلاصته أن تلك الأحكام التي فيها مخالفة لأهل الكتاب، إنما شرعت في فترة الظهور والقوة، وأما أحكام الموافقة، فإنها شرعت في زمن الاستضعاف والغربة، ولذلك يرى ابن تيمية أنها إذا عادت فترة الاستضعاف فلا بأس من الاستفادة من تلك الأحكام التي شرعت للاستضعاف، على أنه قيد ذلك بالمصلحة والضرورة، وكان القياس أن لا يقيد ذلك بشيء، وأن يفتح الباب على مصراعيه، لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ولكن ابن تيمية برؤيته العميقة سد ذريعة ذلك، وقيده منعاً للتسيب، والذوبان في أجواء الكفار، يقول ابن تيمية:

«. . .وسبب ذلك أن المخالفة لهم لا تكون إلا مع ظهور الدين، وعلوه كالجهاد، وإلزامهم بالجزية والصغار، فلما كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء، لم تشرع المخالفة لهم، فلما كمل الدين وظهر وعلا، شرع ذلك.

ومثل ذلك اليوم: لو أن المسلم بدار الحرب، أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأموراً بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمورهم، لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين ونحو ذلك من المقاصد.

فأما في دار الإسلام والهجرة التي أعز الله فيها دينه وجعل على الكافرين بها الصغار والجزية، ففيها شرعت المخالفة، وإذا ظهر أن الموافقة

والمخالفة لهم تختلف باختلاف الزمان والمكان ظهرت حقيقة الأحاديث في هذا»[١].

ولقد صرح ابن تيمية بأن الموافقة والمخالفة مرتبطة بالزمان والمكان، حيث قال: «...وإذا ظهر أن الموافقة والمخالفة لهم تختلف باختلاف الزمان والمكان، ظهرت حقيقة الأحاديث في هذا».

وفي باب المعاملات عند المالكية، وخاصة فيما يتعلق ببيوع الآجال، كنت أعطيت أمثلة تصب في حركية هذه القاعدة، ومرونتها، لكن الإشكال الأساسي الذي لا تكاد تجد من يطرقه في هذا المجال، هو:

إذا كانت قاعدة سد الذرائع مبنية على الأعراف والعادات، والشروط السائدة، فلماذا لا تتم مراجعة تلك الأحكام الكثيرة المبنية عليها، ما دامت الأعراف والعادات والشروط متغيرات، بحسب البيئات والأزمنة؟

وما دامت تلك الأحكام المبنية على سد الذرائع، هي مخالفة لأصل البراءة، ـ في غالب الأحيان ـ لأنها قائمة على التهم، وتلك التهم إنما أفرزها واقع معين، وممارسة معينة، فلماذا تبقى تلك الحقبة من الزمن مهيمنة على ما يأتي بعدها من العصور؟

إن النظر المتجرد في هذه القضية، يعطي نتيجة واضحة، إنه ينبغي القيام بمراجعة شاملة لكل تلك الأحكام التي هي وليدة عصر بعينه، أضف إلى ذلك أنها مبنية أصلاً على مخالفة جمهور العلماء.

كما أنها مبنية أيضاً على مخالفة ما تقرر من أن الأصل البراءة.

وإنك لتعجب من هذه القضية الواضحة التي لا تكاد تجد من أهل الفتوى في المذهب من يطرحها صراحة، وإن وجدت في كثير من الفتاوى، ـ ضمناً ـ ولعل السبب في ذلك شيوع التقليد والتعصب، وخوف المتبصرين، من تبعات الجهر بهذه القضية.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ٤١٨/١ ـ ٤١٩.

ولم أجد فيما اطلعت عليه من تعرض لهذه القضية تعرضاً واضحاً، إلا العلامة ابن عبدالسلام، لقد صرح بها تصريحاً، وإن كان اتخذ موقفاً حذراً، لم يحسم فيه، ويكفيه شرفاً أنه ألقى الأضواء على هذه الأحكام المبنية على عادات وأعراف عتيقة، وشكك في مصداقيتها، ولعل هذا التشكيك أبلغ من مجرد الطعن فيها، لأنه تساؤل منهجي يقود ذوي البصائر إلى معرفة الحق في هذه المسألة، ولقد لمح القرافي أيضاً إلى هذا المعنى بإيجاز، ففي التاج والإكليل:

«وقال ابن عبدالسلام: أكثر العلماء لا يقول بسد الذرائع ولا سيما في البيع وقد علمت أن المنع في البيع والسلف إنما نشأ عن اشتراط السلف نصًّا وبياعات الأجل لا نص فيها باشتراط أن البائع يشتري السلعة التي باع وإنما هو أمر يتهمان عليه ويستند في تلك التهمة إلى العادة ثم قال: وَهَبْ أن تلك العادة وجدت في قوم في المائة الثالثة بالمدينة أو بالحجاز فلمَ قلتم: إنها وجدت بالعراق والمغرب في المائة السابعة؟ ثم قال: وأنا أتوقف في الفتيا في هذا الباب وفيما أشبهه من الأبواب المستندة إلى العادة بما في الكتب، لأن الذي في الكتب من المسائل لها مئون من السنين، وتلك العوائد التي هي شرط في تلك الأحكام لا يعلم حصولها الآن، والشك في الشرط شك في المشروط». ومن الذخيرة: قاعدة كل حكم مرتب على عرف أو عادة يبطل عند زوال تلك العادة فإذا تغيرت تغير الحكم[1].

لقد قرر ابن عبدالسلام هذه القضية تقريراً واضحاً في محاور متسلسلة.

١ ـ أكثر العلماء لا يقولون بسد الذرائع (بمفهومه الخاص) خصوصاً في بيوع الآجال التي تكاد تكون من خصوصيات المذهب المالكي.

إذن فمبنى هذه الأحكام مخالف ـ أصلاً ـ لما عليه جمهور العلماء.

٢ ـ أن مبناها الاتهام، بحصول صورة منهي عنه كالبيع والسلف.

٣ ـ أن تلك التهم إنما مستندها العرف والعادة.

---

(١) التاج والإكليل، ٢٦٨/٦.

٤ ـ أن هذه التهم إذا كانت وجدت في أزمنة معينة وبيئات معينة، فلم يتحقق وجودها في كل البيئات والأزمنة، فكيف تكون حكماً دائماً، وأمراً سرمديًا.

٥ ـ وعلى هذا الأساس توقف ابن عبدالسلام في الفتيا في تلك الأبواب المبنية على عادات لا يتحقق حصولها الآن، ولما كانت مبنية على شروط ـ مشكوك فيها على الأقل ـ فإن الشك في الشرط شك في المشروط.

بهذا الاستدلال القوي، وبهذه النظرة الثاقبة، يتجاوز ابن عبدالسلام تلك النظرة المتعصبة، التي تعض على الموروث بالنواجذ، ولو أبصرت ما هو أهدى منه.

إنها دعوة إلى مراجعة شاملة، لتلك الفرعيات الكثيرة التي بنيت على سد الذرائع المستند إلى العادات والأعراف، دعوة جريئة، قد تؤدي إلى تغيير خارطة الفقه المالكي، نسبيًا، باختفاء أبواب، وحلول أبواب أخرى محلها، وأي ضير في ذلك، وهل هي إلا أحكام اجتهادية، مبنية على التهم ومخالفة الجمهور، وأصبحت الآن مبنية على مخالفة الزمن، ومخالفة الواقع، لتكتمل فيها كل صور المخالفة؟

ولا يقولن قائل: لنبق على هذه الأمور لخطورة الموضوع، فالرد على ذلك من وجهين:

١ ـ إنه موضوع لم يعد موجوداً، فلم يعد خطيرا!!!

٢ ـ أنه ليس من العقل، ولا من الشرع أن نفتي الناس على أساس اتهام بتهم لا علاقة لهم بها، وإنما كانت في عصور ماضية، فإن هذا النوع من الاستصحاب لم يبوب عليه الأصوليون. ثم إن المالكية لم يكونوا في فقههم جامدين، أليس العمل عندهم ـ كما عرفوه ـ هو العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف، رعياً لمصلحة الأمة، وما تقتضيه حالتها الاجتماعية، فقد يخالفون القول المشهور درء

للمفسدة أو لجريان عرف، أو تحقيق مسألة[١].

بقي أن نقول: إنه في مجال السلوكيات والآداب لم ينظر المالكية إلى الأحكام ـ النصية ـ المبنية على سد الذرائع، على أنها ثوابت لا تتحلحل، وإنما نظروا إليها نظرة مرنة تربطها بواقعها، فهم فهموا ـ مثلاً ـ من النهي عن الانتعال قائما، أنه لسد ذريعة السقوط والانكشاف، فإذا لم تخف تلك الذريعة فلا بأس باقتحام ذلك النهي برأيهم.

فقد ورد في البيان والتحصيل:

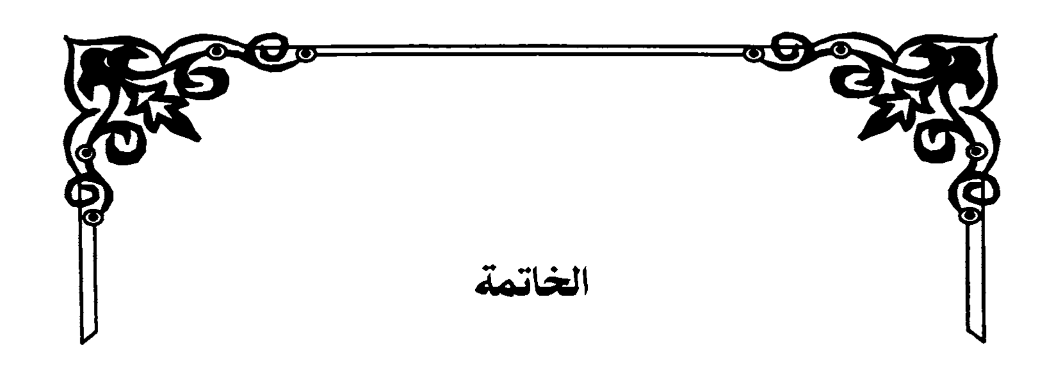
«وسئل مالك عن الانتعال قائماً، فقال: لا بأس بذلك، قال محمد بن رشد: وهذا كما قال، إذ لا وجه لكراهة ذلك، إلا ما يخشى على فاعله من السقوط إذا قام على رجله الواحدة ما دام ينتعل الثانية، فإذا أمن من ذلك وقدر عليه جاز له أن يفعله، ولم يكن عليه فيه بأس، وإن خشي أن يضعف ذلك كره له أن يفعله، لما روي عن النبي ﷺ من رواية أبي الزبير عن جابر بن عبدالله أنه نهى أن ينتعل الرجل قائماً وهو نهي أدب وإرشاد لهذه العلة، والله أعلم وبه التوفيق[٢]».

فظهر مما سبق من النماذج أن هذا الأصل (سد الذرائع) عند المالكية، هو أصل مرن حركي، يرتبط بالزمان والمكان، والبيئات والظروف، وأن إدراك هذه الحقيقة واستحضارها الدائم هو الضمان الأساس لعدم انحراف تطبيقات هذا الأصل، الذي يعتبر العمل به جزءاً هامًّا من العمل بمقاصد الشريعة القائمة على ثنائية المصلحة والمفسدة.



(١) انظر: العرف والعمل في المذهب المالكي، د: عمر الحيدي، ص٣٤٢، اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي، الرباط، ١٤٠٤هـ.

(٢) البيان والتحصيل، ١٨/٥٠.



الخاتمة

بعد هذه الدراسة الموجزة يمكن أن أقرر ما يلي:

- أن قاعدة سد الذرائع لها مفهومان، مفهوم عام، ومعناه: منع ما كان مؤدياً إلى مفسدة، ومفهوم خاص ومعناه منع جائز في أصله إذا كان يؤدي إلى محرم، وقد اختلفت تعاريف سد الذرائع واضطربت، ولكنها ظلت باستمرار تدور في هذا المعنى.

- أن سد الذرائع بمفهومه الخاص، وإن اشتهر اختصاصه بالمالكية، إلا أن الحقيقة أن المذاهب الفقهية عملت به، وإن كان ذلك في نطاق ضيق.

- أن الميدان الأساسي الذي انفرد به المالكية في تطبيقاتهم لسد الذرائع هو مجال بيوع الآجال، وإن كان الحنابلة قد شاركوهم في بعض صور بيوع الآجال.

- أن ضابط سد الذرائع عند المالكية يتراوح بين كثرة القصد إلى المحرم، وخطورة الموضوع. لكنهم لا يكادون يختلفون في سد الذريعة في مسألة كثر قصد الناس فيها إلى المحرم، بينما يختلفون في حالة خطورة الموضوع وضعف التهمة.

- ومن الضوابط التي تحكم منهج المالكية في سد الذرائع النظر إلى القرائن التي تثبت التهمة أو تضعفها.

- أن المالكية غالوا في بعض الأحيان في سد الذرائع ويتمثل ذلك الغلو إما في مخالفة النص الشرعي، أو في سد الذريعة بقوة، يوجد سبيل أيسر منها، وإما بنسيان العلة الأصلية للحكم، وتوهم علة أخرى.

وأن ذلك الغلو قد تشتد سورته أحياناً، حتى يُتمسك بسد الذرائع مع الغياب التام للمعنى الذي من أجله سدت الذريعة، لكن الغالب في هذا المنحى أن يكون قولاً شاذًا كما تقدم، أو مختلفا فيه مرجوحاً كان عندهم أو راجحاً.

- أن التهم التي على أساسها سد المالكية الذرائع، هي مبنية على قرائن ـ في الغالب ـ ومبنية على دراسة واعية للواقع، وما يزخر به من أعراف وعادات، وما يحدث فيه من صفقات، يقصد بها التحايل على الربا، وما يتعلق بذلك من معرفة بقوانين السوق، ورواج السلع.
- أن انبناء سد الذرائع على تلك المنظومة من الأعراف والعادة المتغيرة بحسب الأزمنة والأمكنة، يدفع الباحث إلى الاقتناع بوجوب قيام مراجعة شاملة لتلك الفرعيات المبنية على تلك المعاني المتجددة، وقد نبه العلامة ابن عبدالسلام على ذلك كما بينته.
- قاعدة سد الذرائع آلية لمواكبة التطور، وحراسة لمقاصد الشرع، وروح التشريع، أن تنالها أيدي المتذرعين بظواهر الألفاظ، للتحايل على المعاني والقيم الشرعية. لكن هذا الأصل إذا لم ينضبط بضوابط معينة فإنه يجر الكثير من الحرج والآصار. فلا بد من عملية موازنة بين المصالح والمفاسد في إطار التطبيق العملي لسد الذرائع، وقد بينت أنه من غير المقبول أن يتمسك بسد الذرائع في فرعية معينة، مع وجود الحاجة وظهور المصلحة. وأعطيت نماذج واضحة تبين أن المالكية تركوا العمل بسد الذرائع في قضايا تبينت فيها الحاجة والمصلحة الراجحة، ولكن مع ذلك للمالكية صور أخرى سدوا فيها الذرائع مع وجود هذا المعنى.

- أن المالكية في سدهم للذرائع تارة ينظرون إلى خصوص الأشخاص، كأن يكون الشخص ممن يقتدى به، أو يكون من أهل العينة ـ مثلاً ـ وتارة يطرحون خصوص الشخص، وينظرون إلى الموضوع في ذاته، بغض النظر عن خصوص الشخص القائم بذلك.

- أن المقاصد الأساسية التي تدور عليها سد الذرائع عند المالكية، تظهر من ترديد عبارات معينة؛ منها: خوف الزيادة في العبادة، خيفة اعتقاد الوجوب، خشية الإيهام، خشية أن يظن به الطعن في الإمام. . .

وكلها عبارات تدور حول حماية الضرورات التي اتفقت عليها الشرائع، ولذلك فإني أعتقد أن حصر تلك العبارات والفروع المتعلقة بها في عملية إحصائية جدير بإعطاء حلول هامة، لأسئلة كثيرة، منها: ما ضابط خطورة الموضوع؟ وهل هناك ترتيب معين لهذه الأبواب من حيث كثرة سد الذرائع؟ وهل ينظر إلى الكثرة العددية في الفرعيات معياراً لخطورة الموضوع، أو ينظر إلى التشدد في الفرعيات في موضوع معين، معياراً لخطورة الموضوع، وإن لم تكثر الفروع المبنية على سد الذرائع في ذلك الموضوع.

- هذه القاعدة تشهد للفقه المالكي بالتفوق، والنظر إلى مقاصد التشريع، لهذا تجد الباحثين من مختلف المشارب، والمذاهب ينوهون بهذه القاعدة ويعتبرونها أصلاً أصيلاً في التشريع.

- دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على حجية سد الذرائع بمفهوميه العام والخاص، وكذلك عمل الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين والمذاهب الفقهية المختلفة، وإن التتبع لتلك الأدلة وذلك العمل كفيل برسم الملامح الصحيحة لهذه القاعدة.

- ويمكن أن أقرر أني في إطار الباب الأول من رسالتي هذه وهو مفهوم سد الذرائع كنت أسير على شارع معبد، رصفته قوافل البحث من الباحثين المعاصرين وقليل من المتقدمين، وأعتقد أن أهم صوى

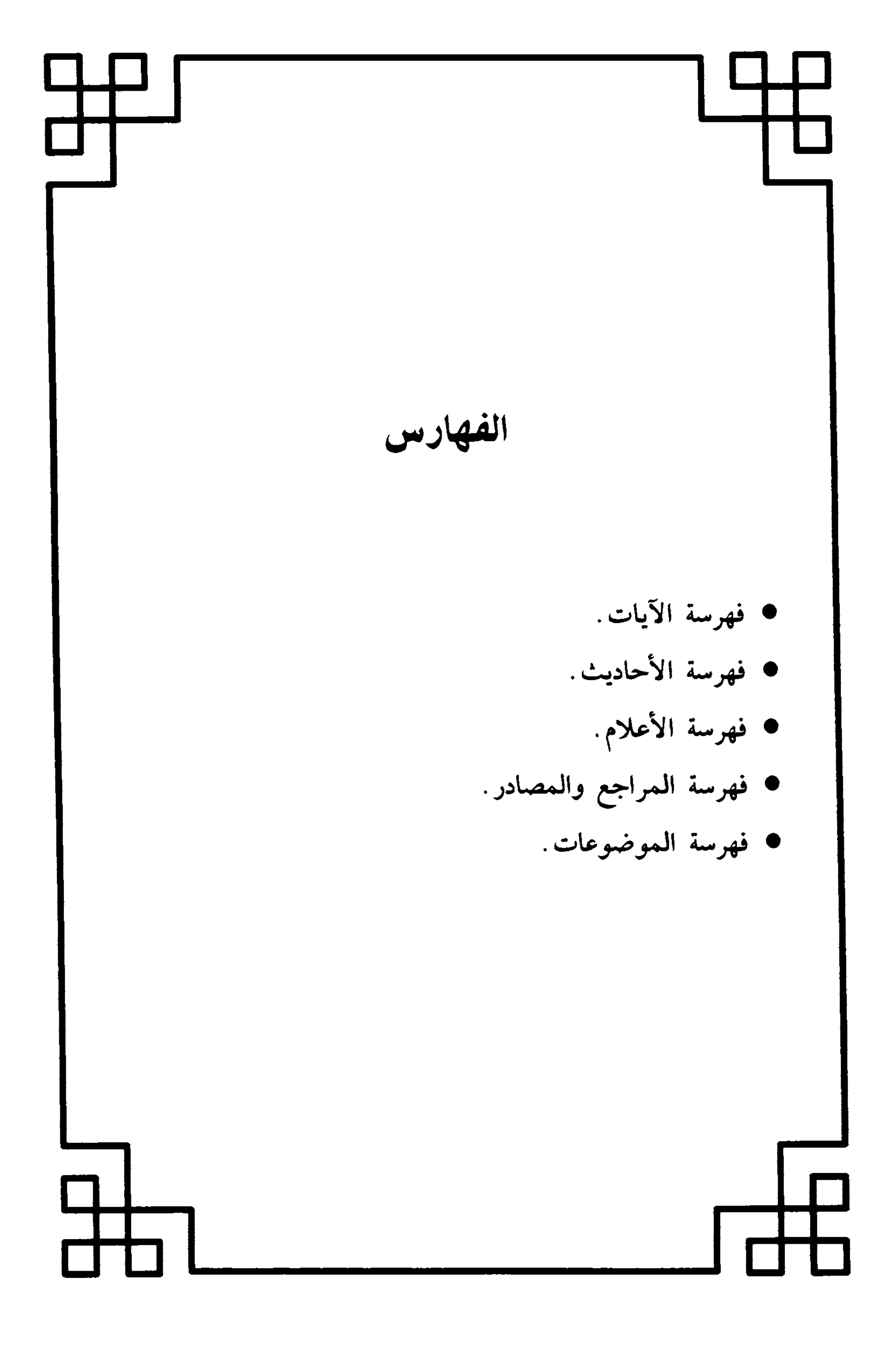
تركتها على هذه الطريق، أنني ميزت بين مفهوم سد الذرائع باعتباره واقعاً مذهبيًا لا يمكن التنكر له، وبين ما ينبغي أن يكون عليه، لذلك رفضت هيمنة تعريف معين، ينضبط بالضوابط الصحيحة، على تعاريف أخرى، لم تنضبط بالضوابط التي ذكرها الباحثون، ولكنها واقع مذهبي لا يمكن التنكر له، لذلك فإني اعتبرت أن التعريف الحقيقي هو الجامع لتلك التطبيقات، وأن الضوابط هي الضمان لنجاح هذه القاعدة على مستوى التطبيق.

ولكني حينما ولجت إلى الباب الثاني، أوحش الدرب إلا من بعض الإيماءات وراء آكام النصوص، وفيما عدا ذلك يسدل الليل سجوفه، ويغدو المرجع الأساسي، هو حداء البحث والرغبة في الاكتشاف.

- وإذا كان من توصية لي في هذا المجال، فإني أقترح على الباحثين القيام بعملية إحصائية لسد الذرائع في كتاب مستوعب للفرعيات أو كتب معينة، وتصنيف تلك الفرعيات باعتبارات معددة، ومن أهم تلك الاعتبارات النظر إلى أقسام سد الذرائع، وتصنيف الفرعيات المتعلقة بكل قسم، فإن ذلك كفيل بإعطاء نتائج هامة: هل كان المالكية ـ مثلاً ـ يكثرون التفريع في سد الذرائع، في القسم الذي يغلب إفضاؤه إلى المفسدة؟ أم أنهم كانوا يفعلون ذلك حيث يندر الإفضاء إلى المفسدة، وحيث يكون احتمال المفسدة وعدمها متساوي الطرفين؟

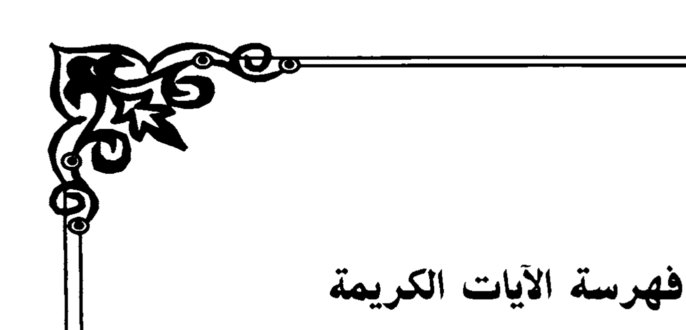
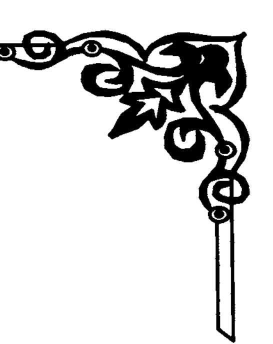
ويمكن أن يكون ذلك التقسيم أيضاً باعتبار الفرعيات التي يوافقون فيها المذاهب الأخرى، والفرعيات التي ينفردون بها، وبتركيز الأضواء على تلك الفرعيات الخاصة بهم يمكن رسم الحدود بينهم وبين المذاهب الأخرى، ومعرفة السمات المميزة للشكل الذي يختص به المالكية من سد الذرائع، وإيقاف ذلك الجدل الحاد حول اختصاص هذه القاعدة بالمذهب المالكي.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



الفهارس

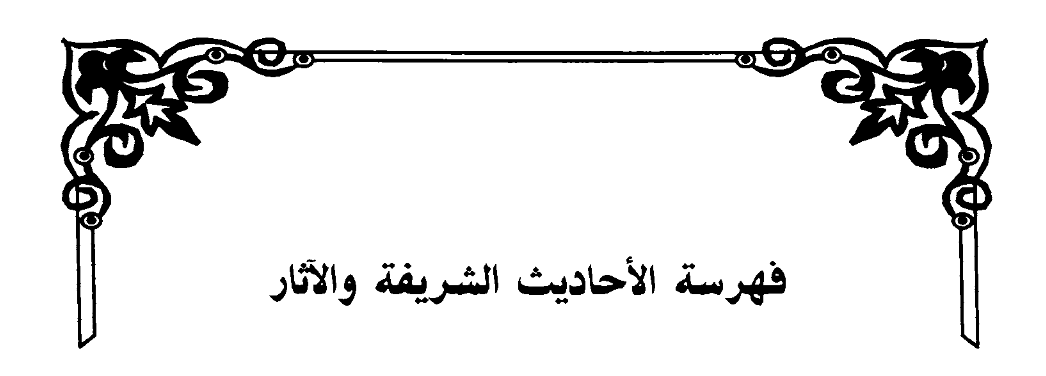
- فهرسة الآيات.
- فهرسة الأحاديث.
- فهرسة الأعلام.
- فهرسة المراجع والمصادر.
- فهرسة الموضوعات.

فهرسة الآيات الكريمة

الآية	الصفحة
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	١١
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	١١
﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	١١
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾	١١
﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥)﴾	١٠٤
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٠٤)﴾	١٠٦
﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾	١٠٨
﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾	٧٤، ١٠٧، ١٠٩
﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ...﴾	١٠٧، ١١٢
﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ ۖ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (١٠٧)﴾	١١٤
﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾	١١٥
﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤)﴾	١١٧

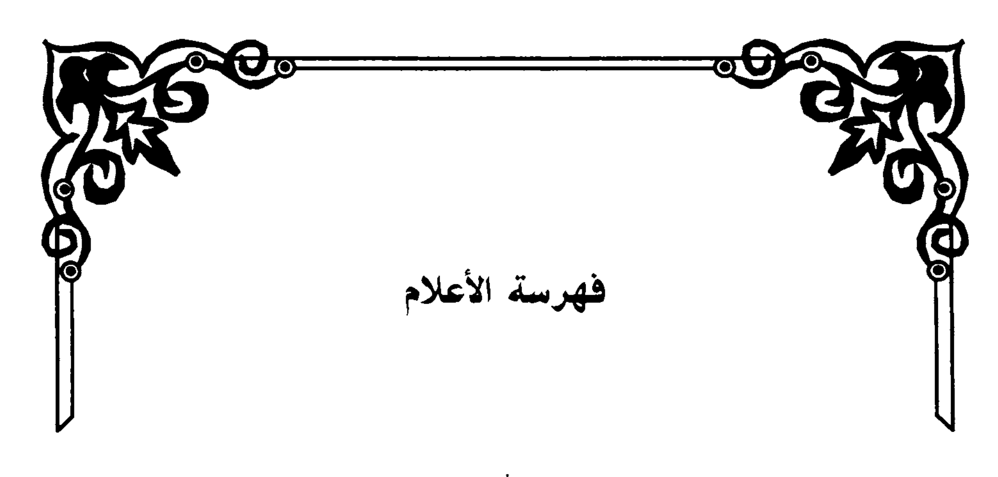
❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



فهرسة الأحاديث الشريفة والآثار

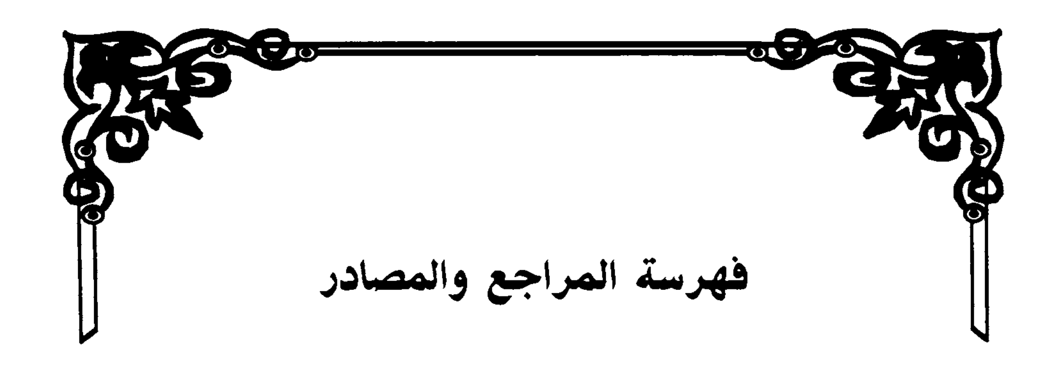
الحديث	الصفحة





فهرسة الأعلام

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



فهرسة المراجع والمصادر

١ - اختلاف المذهب المالكي لعبدالعزيز بن صالح الخليفي، طبعة أولى، ١٤١٤هـ.

٢ - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تأليف ابن تيمية، تحقيق وتعليق: د.ناصر بن عبدالكريم العقل، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ.

٣ - الاستذكار لابن عبدالبر، تحقيق: الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبدالبر، خرج أحاديثه عادل مرشد، دار الإعلام، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٥ - الاعتصام للشاطبي، دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة.

٦ - الأدلة المختلف فيها، د.عبدالحميد أبو المكارم، دار المسلم، القاهرة.

٧ - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، لجلال الدين السيوطي، تحقيق خالد عبدالفتاح، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨ - الأشباه والنظائر لابن السبكي، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد عوض، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٩ - الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية عشرة: ١٩٩٧

١٠ - الأم للشافعي، طبعة الشعب وطبعة دار الغد العربي.

١١ - الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، طبعة: ١٤١٨هـ.

١٢ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣ - الإشارات في الأصول للباجي، تأليف القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى، ١٤٢٤هـ.

١٤ ـ الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٥ ـ الإنصاف لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، مطبوع على هامش المقنع والشرح الكبير.

١٦ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧ ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٨ ـ البدع والنهي عنها لمحمد بن وضاح القرطبي، تحقيق عمر عبدالمنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٩ ـ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٢٠ ـ التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبدالله محمد بن يوسف المواق، ضبطه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢١ ـ التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، الطبعة: ١٩٨٤م.

٢٢ ـ التسهيل لعلوم التنزيل، لمحمد بن أحمد بن جزي، طبعة دار الفكر.

٢٣ ـ التفريع لأبي القاسم عبدالله بن الحسين بن الجلاب البصري، تحقيق: د.حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٤ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر بن يوسف بن عبدالبر تحقيق سعيد إعراب، مكتبة المؤيد، ١٩٩٠م.

٢٥ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أسامة بن إبراهيم وحاتم أبو زيد، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٢٦ ـ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢/٥٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٢٧ ـ الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، الأستاذ الدكتور عبدالكريم بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٣هـ.

٢٨ ـ الحدود في الأصول للباجي، طبعة مؤسسة الزعبي، مطبوع مع الإشارات.

٢٩ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون المالكي، تحقيق: د.محمد الأحمدي أبو النور، مكتبة.
٣٠ ـ الذخيرة لشهاب الدين القرافي، تحقيق: سعيد إعراب، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٣١ ـ الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٣٢ ـ الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي لأبي منصور الأزهري، تحقيق: الدكتور عبدالمنعم طوعي، دار البشائر الإسلامية، طبعة: ١٤١٩هـ.
٣٣ ـ السلسلة الصحيحة للألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١٤١٥هـ.
٣٤ ـ السنن الكبرى للبيهقي، دار الفكر.
٣٥ ـ السنن الكبرى للنسائي، إشراف شعيب الأرناؤوط، تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٦ ـ الشرح الكبير لأبي الفرج ابن قدامة المقدسي، على هامش المقنع.
٣٧ ـ العرف والعمل في المذهب المالكي، الدكتور عمر الحيدي، اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي، الرباط، ١٤٠٤هـ.
٣٨ ـ الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ١٨٩/٣، نشر دار الغد العربية.
٣٩ ـ الفتاوى الكبرى لابن تيمية، طبعة كردستان العلمية.
٤٠ ـ الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية.
٤١ ـ الفروق للقرافي، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية، طبعة: ١٤٢٤هـ.
٤٢ ـ الفوائد البهية من تراجم الحنفية، محمد بن عبدالحي اللكنوي، تحقيق: أبو فراس النعساني، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.
٤٣ ـ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، الشيخ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، دار الفكر، بيروت.
٤٤ ـ القاموس المحيط للفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤٥ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٤٦ ـ اللباب في شرح الكتاب، للشيخ عبدالغني الغنيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة: ١٤٠٥هـ.

٤٧ ـ اللمع في أصول الفقه للشيرازي، تحقيق: د.مصطفى أبو سليمان الندوي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر: ١٤١٨هـ.

٤٨ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الطبعة الأولى، الدوحة، ١٣٩٨هـ.

٤٩ ـ المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص: ١٣٧، محمد عبدالغني الباجقني، دار لبنان للطباعة والنشر.

٥٠ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

٥١ ـ المدونة الكبرى للإمام مالك رواية سحنون، تحقيق: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية (بيروت)، طبعة أولى، ١٤١٥هـ.

٥٢ ـ المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار ولد المامي، مركز زايد للتراث والتاريخ، الطبعة الأولى.

٥٣ ـ المذهب المالكي: مدارسه ومؤلفاته، خصائصه وسماته، لمحمد المختار ولد محمد المامي، إصدارات مركز زائد للتراث والتاريخ، الطبعة الأولى.

٥٤ ـ المصطلح الأصولي عند الشاطبي، الدكتور فريد الأنصاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

٥٥ ـ المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٥٦ ـ المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، الطبعة الثانيةمعجم الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي (بيروت ـ لبنان).

٥٧ ـ المعروف بابن النجار، تحقيق: د.محمد الزحيلي، و د.نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: ١٤١٨هـ.

٥٨ ـ المعونة على مذهب عالم المدينة، تأليف القاضي عبدالوهاب البغدادي، تحقيق: حميش عبدالحق.

٥٩ ـ المغني لابن قدامة، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي وعبدالفتاح محمد الحلو، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٦٠ ـ المفهم شرح صحيح مسلم لأبي العباس القرطبي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

٦١ ـ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العلم، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثاينة.

٦٢ - المقدمات الممهدات، طبعة دار الكتب العلمية، زكريا عميرات، الطعبة الأولى، ٢٠٠٢.
٦٣ - المقدمات لابن رشد، طبعة دار الكتب العلمية، تحقيق: زكريا عميرات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٦٤ - المقنع لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، عبدالفتاح محمد الحلو، طبعة ١٤١٩هـ.
٦٥ - المنتقى شرح الموطأ للباجي، طبعة دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٩٩٩هـ.
٦٦ - المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، دار الفكر، بيروت، الطبعة ١٤١٩هـ.
٦٧ - الموافقات للشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم ودار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٦٨ - الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث (القاهرة) الطبعة الثانية.
٦٩ - النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.
٧٠ - الهداية شرح بداية المبتدي، تأليف أبي الحسن علي الرشداني المرغيناني، مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر.
٧١ - الوجيز في أصول الفقه، الدكتور عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤١٨هـ.
٧٢ - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة.
٧٣ - أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، الدكتور مصطفى ديب البغا، دار القلم، ط: ١٩٩٣.
٧٤ - أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
٧٥ - أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر.
٧٦ - أسد الغابة في تمييز الصحابة لابن الأثير، تحقيق: الشيخ خليل مأمون، دار المعرفة، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ.
٧٧ - أصول التشريع الإسلامي د.فتحي الدريني، مطبعة دار الكتاب، دمشق.
٧٨ - أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
٧٩ - أصول السرخسي، للإمام أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، بتحقيق أبي الوفاء الأفغاني، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٨٠ ـ أصول الفقه الإسلامي، الأستاذ محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ١٤٠٦هـ.

٨١ ـ أصول الفقه الإسلامي، الدكتور أمير عبدالعزيز، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

٨٢ ـ أصول الفقه، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٤م.

٨٣ ـ أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك للدردير، مكتبة أبو بكر أيوب، نيجيريا.

٨٤ ـ ألفية السيوطي، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

٨٥ ـ إرشاد الفحول للشوكاني، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، ط: ١، ١٤٢١هـ.

٨٦ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٨٧ ـ إعلاء السنن، تأليف ظفر أحمد العثماني التهانوي، على ضوء ما أفاده الشيخ أشرف علي التهانوي، تحقيق حازم القاضي، دار الكتب العلمية (بيروت).

٨٨ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، الطبعة الثانية.

٨٩ ـ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تأليف ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية (بيروت)، طبعة أولى، ١٤٠٧هـ.

٩٠ ـ إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام الحافظ أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء.

٩١ ـ إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: أحمد بوطاهر، الرباط، ١٩٨٠م.

٩٢ ـ بدائع الصنائع لعلاء الدين أبي بكر ابن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.

٩٣ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف أبي الوليد ابن رشد، توزيع مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.

٩٤ ـ بلوغ المرام لابن حجر، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العطاء ودار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى.

٩٥ ـ بيان الدليل على بطلان التحليل لابن تيمية، تحقيق: د.أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي. بيضون، دار الكتب العلمية (بيروت ـ لبنان) الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٦ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين مرتضى الزبيدي، ١١/١٢٩، تحقيق: علي الشيري، دار الفكر للطباعة، الطعبة الأولى، ١٤١٤هـ.
٩٧ ـ تاج اللغة، وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطا، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، القاهرة: ١٣٧٦هـ.
٩٨ ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون، المطبعة العامرية، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٩ ـ تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي لأبي العلا محمد عبدالرحمٰن بن عبدالرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية.
١٠٠ ـ تحفة الفقهاء للسمرقندي، تحقيق زكي عبدالبر، الطبعة الأولى.
١٠١ ـ تذكرة الحفاظ للإمام شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي.
١٠٢ ـ تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تأليف بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٠٣ ـ تفسير ابن عرفة.
١٠٤ ـ تفسير البغوي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٠٥ ـ تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٠٦ ـ تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن (الرياض)، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٠٧ ـ تفسير المنار، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ.
١٠٨ ـ تقريب التهذيب لابن حجر، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٠٩ ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر، تحقيق: سيد عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.
١١٠ ـ تهذيب التهذيب لابن حجر، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
١١١ ـ تهذيب التهذيب لابن حجر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
١١٢ ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ جمال الدين بن الحجاج يوسف المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة.
١١٣ ـ جواهر الإكليل شرح مختصر خليل للشيخ صالح عبدالسميع الآبي الأزهري، دار الفكر، بيروت.

١١٤ ـ حاشية البناني على المحلي لجمع الجوامع، دار الفكر.
١١٥ ـ حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي، على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبدالوهاب السبكي، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
١١٦ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
١١٧ ـ حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، دار الفكر، طبعة: ١٤٢٥هـ.
١١٨ ـ حاشية رد المختار لابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ.
١١٩ ـ دار التراث، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
١٢٠ ـ ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ، لمحمد بن طاهر المقدسي، تحقيق: د.عبدالرحمٰن بن عبد.
١٢١ ـ رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تأليف حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، تحقيق: د. عبدالرحمٰن بن عبدالله الجبرين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٢٢ ـ زاد المسير لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٢٣ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، دار الفكر.
١٢٤ ـ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد بن هشام البرهاني، المطبعة العلمية بدمشق، الطبعة الأولى.
١٢٥ ـ سنن الدارقطني وبذيله التعليق المغني على الدارقطني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٢٦ ـ سنن الدارمي، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٢٧ ـ سنن النسائي بشرح السيوطي، دار إحياء التراث العربي (بيروت).
١٢٨ ـ سنن أبي داود، تحقيق: محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
١٢٩ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٨، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان.
١٣٠ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٠٩هـ.
١٣١ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر.

١٣٢ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن عماد الحنبلي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان.

١٣٣ ـ شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة.

١٣٤ ـ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، ٤/٤٣٤، تأليف الشيخ محمد بن أحمد عبدالعزيز الفتوحي.

١٣٥ ـ شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، لأحمد بن علي المنجوري، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبدالله الشنقيطي.

١٣٦ ـ شرح الورقات في علم أصول الفقه لجلال الدين المحلي، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز (الرياض)، الطبعة الأولى: ١٣٧٦هـ.

١٣٧ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ.

١٣٨ ـ شرح خليل بن إسحاق المالكي المسمى نصيحة المرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان الشنقيطي، تحقيق حفيد المؤلف الحسين بن عبدالرحمٰن، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٣٩ ـ شرح صحيح البخاري لابن بطال، أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد (الرياض).

١٤٠ ـ شرح فتح القدير للشيخ كمال الدين محمد بن عبدالواحد، دار إحياء التراث العربي.

١٤١ ـ شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

١٤٢ ـ شرح مسلم للنووي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٤٣ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للشيخ أبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي، طبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠م.

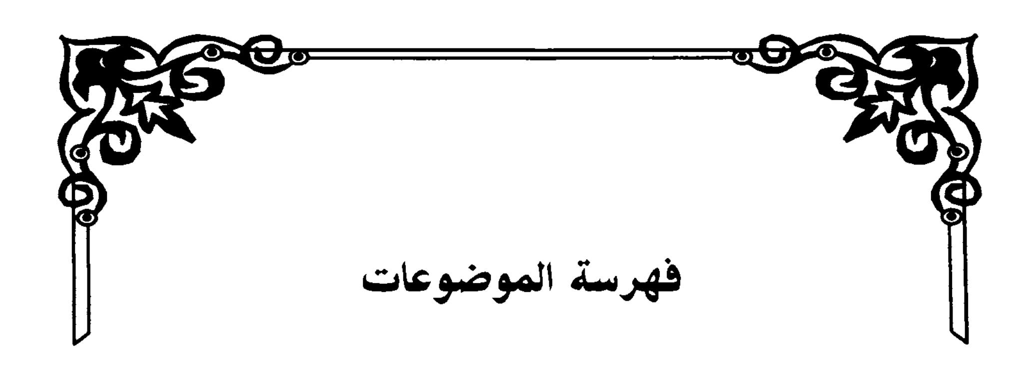
١٤٤ ـ صحيح مسلم، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ط: ١٤١٩هـ.

١٤٥ ـ صيحح البخاري، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ط: ١٤١٩هـ.

١٤٦ ـ ضعيف الجامع الصغير وزيادته، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

١٤٧ ـ طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق: د.عبدالرحمٰن بن سليمان العثيمين، نشر الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على المملكة العربية السعودية.
١٤٨ ـ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبدالفتاح الحلو، طبعة دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
١٤٩ ـ فتح الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٥٠ ـ في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ١٤١٥هـ.
١٥١ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للعلامة محمد عبدالرؤوف المناوي، دار الفكر.
١٥٢ ـ قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها، د.وجنات عبدالرحيم ميمني، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جده، الطبعة الأولى.
١٥٣ ـ قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي/ د.محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.
١٥٤ ـ قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، دار البيان العربي، الطبعة الأولى.
١٥٥ ـ كتاب الجرح والتعديل للرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٧٢هـ.
١٥٦ ـ كتاب الفروع للعلامة شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق الدكتور عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٥٧ ـ كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ.
١٥٨ ـ لسان العرب لابن منظور، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى.
١٥٩ ـ مالك: حياته وعصره وآراؤه الفقهية لأبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.
١٦٠ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث (القاهرة) ودار الكتاب العربي (بيروت ـ لبنان).
١٦١ ـ مجموع الفتاوى لابن تيمية، إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
١٦٢ ـ محاسن التأويل، محمد بن جمال الدين القاسمي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
١٦٣ ـ مراقي السعود إلى مراقي السعود، محمد الأمين ولد أحمد زيدان، تحقيق: محمد المختار ولد محمد الأمين، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٦٤ ـ مسند الإمام أحمد، دار الفكر، الطبعة الثانية.
١٦٥ ـ مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: حمد بن عبدالله الجمعة، ومحمد بن إبراهيم اللحيدان، مكتبة ابن رشد، الطبعة الأولى.
١٦٦ ـ مصنف عبدالرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، توزيع المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.
١٦٧ ـ معالم السنن للخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١٦٨ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحاله، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
١٦٩ ـ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، وضع حواشيه ابراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي.
١٧٠ ـ معرفة علوم الحديث لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم، بتعليقات الساجي، وابن الصلاح، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٧١ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية، د.يوسف أحمد البدوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ.
١٧٢ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي.
١٧٣ ـ مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس: ١٩٧٨م.
١٧٤ ـ منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل للشيخ عليش، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.
١٧٥ ـ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبدالله محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب، تحقيق زكريا اعميرات.
١٧٦ ـ موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة، والاقتصاد الإسلامي، د.علي أحمد السالوس، مكتبة دار القرآن، الطبعة السابعة، ١٤٢٣هـ.
١٧٧ ـ موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد البورنو، مكتبة التوبة، دار ابن حزم، طبعة أولى، ١٤٢١هـ.
١٧٨ ـ نشر البنود شرح مراقي السعود، للشيخ سيدي عبدالله ابن الحاج ابراهيم، تحقيق محمد الأمين بن محمد بيب، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٧٩ ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط، المغرب، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
١٨٠ ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي، تحقيق الدكتور علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.



فهرسة الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

